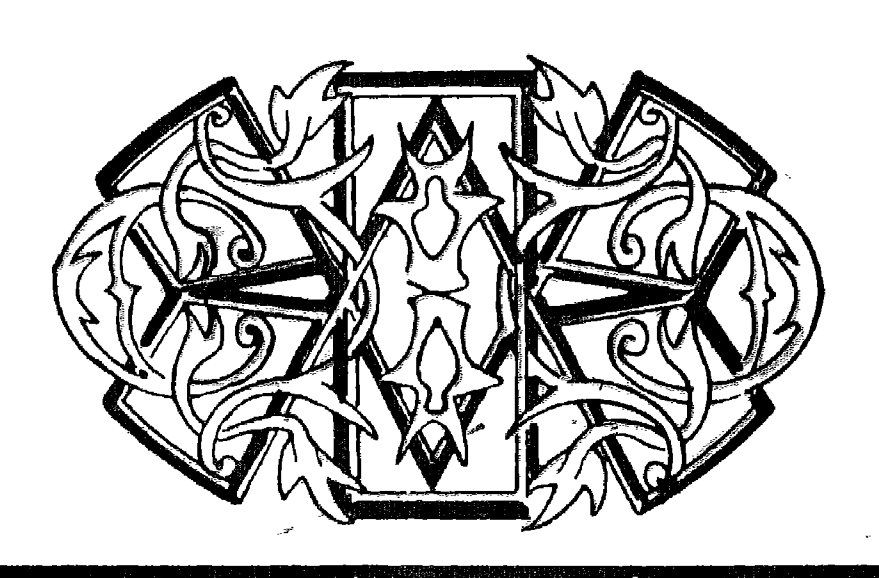
دكتور يحيى هاشم حسن فرغل

الأسس المنهجية

لبناء العقيدة الإسلامية





دار الفكر العربي



الأسس المنهجية
لبناء العقيدة الإسلامية

الدكتور يحيى هاشم حسن فرغل

مدرس الفلسفة والعقيدة بجامعة الأزهر

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي

مطبعة دار القرآن

ميدان الأزهر الشريف

ت ٩٠٢٣٨٢ - ٩٠١١٩٣

بسم الله الرحمن الرحيم

(فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم
ثم لايجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما)

« صدق الله العظيم »

تنويه :

هذه الدراسة تقدم بها المؤلف لنيل درجة الدكتوراه فى العقيدة والفلسفة عن قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر بالقاهرة .

وقد حصل على هذه الدرجة فى ٢٢ رمضان ١٣٩٦هـ الموافق ١٦ سبتمبر ١٩٧٦ م (بمرتبة الشرف الأولى مع التوصية بطبع الرسالة على نفقة جامعة الأزهر ، وتبادلها مع الجامعات الإسلامية والعربية نظراً لجدتها ورغبة فى الانتفاع بها) .

وقد أجرى المؤلف فى رسالته تعديلات طفيفة ، وآثر تغيير العنوان .

ذلك أن العنوان السابق (أصول علم الكلام فى القرآن الكريم) كان معبراً عن وجهة نظر المؤلف عندما سجل موضوعه بكلية أصول الدين فى عام ١٩٧١ م ، ولم يكن قد توغل فى البحث ، أو انتهى فيه إلى شيء . إلا أنه بعد أن توصل إلى النتائج التى يجدها القارىء فى هذا المؤلف ، فإنه رأى أن العنوان السابق غير واف بمضمون الرسالة ، وغير معبر عما انتهت إليه من نتائج ، ولذلك رأى تغييره إلى العنوان الذى يراه القارىء على غلاف هذا الكتاب :

(الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية)

بسم الله الرحمن الرحيم

المقـــدمة

هذه الدراسة حلقة من سلسلة المعاناة الفكرية الطويلة التي مررت بها منذ تفتحت عيناى على أفق المعرفة . . .

(١)

لقد كان علم الكلام يعنيني فى علاقاتى الشخصية ، منذ وقت مبكر ، ثم صار يعنيني — منذ وقت مبكر أيضاً — فى علاقاتى العملية ،

وأشهد لقد كنت أجيب باعتداد وزهو على أسئلة توجه إلى عن وجود الله ، بما ذهب إليه علم الكلام من استدلالات دقيقة ، أتناول فيها بحماس برهان التطبيق ، وبطلان الدور والتسلسل ، وما أشبه ذلك

وأشهد لقد كنت أواجه نظرات من الدهشة والانبهار من المستمعين حجبت عنى ما هنالك من انسداد القلوب عما كانت تستمع إليه . .

ولقد رجعت إلى نفسى بسؤال لا يقتصر على الاستفسار عن ثمرة ما أقول ولكنه ينسحب إلى ضرورة ما أقول . .

لماذا يكون الناس مدعويين إلى ممارسة هذه الاستدلالات العويصة لكى يعرفوا الله . . . ؟

إنهم يعرفون أنفسهم .

إنهم يعرفون أبناءهم .

إنهم يعرفون متعلقات حياتهم . .

إنهم يعرفون ذلك كله بأسلوب فطرى ، أو بأسلوب ميسر .

ترى لو دعوناهم إلى معرفة هـــذه الأمور عن طريق مثل هذه الاستدلالات التى نسوقها لهم فى علم الكلام أكانوا يصبرون على علاقاتهم بهذه الأشياء ؟

ترى أكانوا ينفضون أيديهم منها أم ينفضون أيديهم من هذه الاستدلالات ؟؟

ترى أيكون موضوع وجود الله أقل إتصالا بحياتهم من هذه الأمور ... فهم بالخيار بين أن يمارسوا هذه الصعوبة فى الاستدلال لكى يعرفوا . . . وأن يذهبوا إلى ممارسة حياتهم العملية فى نطاق بعيد عن هذه الصعوبات ؟؟ .

* * *

هنا أحسست بالخطر الشديد الذى أواجهه .

إننى بحسب علاقاتى العملية مطالب بمواجهة الأسئلة التى تدور حول مسائل العقيدة ، وليس فى يدى غير علم الكلام بصورته التى أصبح عليها فى القرن الثامن الهجرى . وكلما استثمرت علم الكلام فى الإجابة على تلك الأسئلة وجدت نظرات من الدهشة ، تمتزج تارة بالإعجاب ، وتارة بالإشفاق ثم ينقطع الحبل بينى وبين السائلين .

ولم يكن فى وسعى أن أتهم السائلين ، أو أن أتعلل بتيارات الالحاد الوافدة من هنا أو من هناك ، فتلك التيارات مع تنوعها ، ونشاطها ، وقوتها ، وإلحاحها ليست هى ما أواجهه مباشرة عند السائلين ، إن هؤلاء السائلين إذ يقطعون حبالهم عنى ينصرفون إلى ما كانوا عليه من عقيدة راسخة قوية ، لم تخدشها الأسئلة بعد . . .

لم يكن فى وسعى أن أتهم السائلين ، فقد كانوا — كما قلت على عقائد راسخة ، بل كانوا شديدى السخط على تيارات الإلحاد التى يمكن التعلل بها ، وكانوا أيضاً شديدى السخط على العجز عن مقاومتها .

لكنهم فى آخر المطاف كانوا ينصرفون تماما عما أتحدث فيه من :
قيام العرض بالجوهر ، وعدم خلو الجواهر من الأعراض ، وأن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ، وعن بطلان حوادث لا أول لها ، وعن استعمال برهان التطبيق ، وبطلان الدور والتسلسل ، وهلم جرا . . .

لقد كانوا يشعرون فى حديثى معهم فى مجال الإلهيات أنى أطالبهم بمستوى من البحث الدقيق ، لا يقل عن مستوى نظريه النسبية عند انشتين مثلا ، فيبتسمون ، إعجابا ، أو يبتسمون إشفاقا ، ثم يقوم بينى وبينهم جدار غير منظور أقول فلا يسمعون .

* * *

ولقد رفضت أن أقف عند هذا الحد . . .

إن تيارات الإلحاد تتقافز هنا وهناك .

والسائلون على عقيدة راسخة ، هذا حق . . . لكن إلى متى تستمر لهم السلامة فى عقائدهم ؟ ؟

ونحن — نحن الذين وضعتنا الأقدار فى موضع المسئولية عن كل ما يجرى هنالك — هل نكتفى بأن الناس لا يفهمون ما نقول ؟

ولماذا لا نقول نحن ما يفهم ؟

ماذا كان موقف الرسول صلى الله عليه وسلم ؟

وما موقف القرآن الكريم ؟ من مثل هذه الموضوعات ؟ .

هذا هو السؤال الذى فرض علىّ موضوع هذه الدراسة

(٢)

ولم أقدم على بحث هذا السؤال مباشرة .

لقد رأيت أنه لابد من مقدمة تاريخية أتبين فيها ظروف نشأة علم الكلام بصفة عامة ، لأقدم بعد ذلك على الدراسة الموضوعية التى أبحث فيها عن صلة علم الكلام بالقرآن الكريم . . .

ولقد طرحت فى الدراسة التاريخية — فى رسالة الماجستير — عدة أسئلة لتوضيح الطريق أمامى .

كيف نشأ علم الكلام ؟

ولماذا نشأ ؟

وهل كان المسلمون بحاجة إليه حين قام . ؟

وهل يكون المسلمون بحاجة إليه اليوم ... ؟

وهل يعطينا درس نشأته عبرة إستمراره ؟

وهل يطلب منا العصر الذى نعيشه علما جديداً ؟

وهل يكون هذا العلم الجديد ذا نسب بالعلم القديم . أو يقوم فى أرض جديدة كل الجدة ... ؟

وأشهد لقد أجبت عن بعض هذه الأسئلة فى دراستى السابقة ولم أجب عن بعضها الآخر إلا بإشارات خاطفة .

لقد عرفت كيف نشأ علم الكلام

وعرفت لماذا نشأ

وعرفت أن المسلمين كانوا — إلى حد كبير — بحاجة إليه حين قام :

ولقد تبينت فى ذلك كله أن الدور الكبير لعلم الكلام إنما كان فى الجانب الدفاعى .

ولقد كان هذا الجانب الدفاعى وارداً فى تعريف علم الكلام كما صوره علماؤه (١) .

---

(١) أنظر أبجد العلوم لصديق خان ج ٢ ص ٥٨٩ — ٥٩٨ وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ص ٢٢ — ٢٣ — ٢٤ ومفتاح السعادة لطاش كبرى زادة ج ٢ ص ١٥٠ وشرح المقاصد للسعد ج ١ ص ٥ والمواقف للأيجى ج ١ ص ٣٤ — ٤٣ ومقدمة ابن خلدون ص ٤٥٧ ، ص ٤٦٦ ، ٤٩٦ ، ٤٣٦ ، واليواقيت والجواهر للامام الشعرانى ج ١ ص ٢٢ — ٢٣ وإحياء علوم الدين للغزالى ج ١ ص ٣٠ — ٧١ — ٧٢ — ٧٣ . وإحصاء العلوم للفارابى ص ١٠٧ =

لقد وصلت إلى (أن الجانب الدفاعى من أهداف علم الكلام كان أهم أهدافه فى عصر نشأته ، ولم يكن ذلك راجعاً إلى طبيعة هذا العلم فى صورته النظرية بقدر رجوعه إلى ما كان يموج فى البيئة الإسلامية من تحديات العقائد المناوئة على اختلاف أنواعها ، فى صورها المستترة والمعلنة على السواء .

لقد أرغمت هذه التحديات متكلمى الإسلام على توجيه أنظارهم إلى المباحث التى يدور فيها الاحتكاك بين الإسلام وبين تلك العقائد، ولقد كان لهذا العلم فى هذا المجال هدف جليل يتمثل فى المحافظة على عقائد المسلمين . وكان عليه أن يواجه فى هذا الموقف أعتى أعداء الإسلام وأخطرهم وأقواهم سلاحا وأشدهم تمكنا وأكثرهم تحالفا ، وأوسعهم تنوعا .

ومن هنا غلب على هذا العلم فى عصر النشأة طابع هذا الهدف وظهر عليه استقطابه إياه .

وإن المرء ليكاد يؤخذ من هول تصوره لما كان يمكن أن يحدث لو أن هذا الهجوم العقدى وجد بين المسلمين فراغا والتقى فيهم بالمواقف السلبية .

ومهما يكن القول فى آثار هذا العلم التى لا تكاد تمحى فى أحداث المذاهب وترسيخ التفرق ، وإثارة الجدل ، فإن قيامه بعبء هذا الهدف الجليل وقد قام به على خير وجه ممكن من الناحية الواقعية . . يحتم علينا إغضاء الطرف عما إضطر إليه من ذلك فى سبيل تمكنه من قيامه بهدفه الدفاعى الأسمى فى هذا المجال .)[1] .

= والنقض على بشر المريسى للدارمى ص ١٠٧ ، ١١٠ ورسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام للأشعرى ص ٩٣ والفصول المختارة على هامش الكامل للمبرد جـ ٢ ص ٣٢٩ والعالم والمتعلم لأبى حنيفة ص ٦ ، ١٠ .

(١) أنظر عوامل وأهداف نشأة علم الكلام فى الإسلام ليحيى هاشم ص ٣١٠ ط مجمع البحوث الإسلامية .

لقد كان ذلك كله فى إطار عصر النشأة .

ولقد كان ذلك كله محكوما بالهدف الدفاعى .

وهذا يعنى كما تبين لى فى تلك الدراسة أنه ينبغى على هذا العلم أن يطور أساليبه فى الدفاع كلما تطورت أساليب العدو فى الهجوم .

ولقد كان الفكر العالمى فى ذلك الوقت يصنع أسلحته فى ترسانة الفلسفة .

لقد كانت الفلسفة هى مقياس المعرفة ، بل لقد كانت هى الإطار العام لكل أنواع المعرفة الإنسانية آنذاك .

فكان لا بد فى مقاومة الهجوم على عقائد المسلمين أن تكون الأسلحة مصنوعة هناك .

(٣)

لكنا عندما نتجاوز عصر النشأة .

وعندما نتجاوز حدود الهدف الدفاعى .

يظل السؤال الذى طرحناه من قبل قائماً .

هل يعطينا درس النشأة عبرة الاستمرار ؟؟ .

ولقد كان الجواب : نعم من ناحية المبدأ .

لا بد من وجود علم الكلام، ليقوم بالمهمة الدفاعية عن عقائد المسلمين .

لكن عندما يكون السؤال عن استمرار علم الكلام بوضعه الذى انتهى إليه ونضج عليه فى القرن الثامن أو التاسع الهجرى .

فان الأمر يحتاج إلى دراسة موضوعية لهذا العلم .

ولا بد فى هذه الدراسة الموضوعية من إبراز دور هذا العلم فى وفائه بالغرض الثانى من قيامه . أقصد الغرض الإيجابى المتمثل فى « تحلية الإيمان بالإيقان »[1] .

---

(١) انظر شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٠

وهذا جميعه لا يتبين إلا بإبراز صلة هذا العلم بالقرآن الكريم لأنه — فى تقديرى — من المستبعد أن يتم هذا الغرض إلا بالإستناد إلى القرآن الكريم .

وفى الإجابة على هذين السؤالين :

عن مدى قيام علم الكلام بتحلية الإيمان بالإيقان .

وعن مدى إستناده إلى القرآن الكريم .

يتبين لنا حدود التطور الذى يمكن أن يدعى إليه علم الكلام .

ومن هنا توكلت على الله مستعينا به .

وطرحت المشكلة أمام أستاذى الجليل الدكتور عوض الله حجازى . فكان له الفضل فى تحرير عنوان الرسالة ، كما كان له الفضل فى تخطيط منهجها ، وتحديد أهدافها .

(٤)

ولقد سرت فى خطة البحث على تقسيم الرسالة إلى ثلاثة أبواب . . . تناولت فى الباب الأول مسائل علم الكلام من القرآن الكريم .

وجعلت لذلك مدخلا عن مشكلة (النظر العقلى فى القرآن الكريم) . بينت فيه رأى المتكلمين فى وجوب النظر بالعقل فى معرفة الله ، كما بينت تشجيع القرآن الكريم على النظر العقلى المستمد من الله .

وقسمت الباب إلى أربعة فصول .

إخترت فى الفصل الأول دراسة استدلال علم الكلام على وجود الله .

واخترت فى الفصل الثانى دراسة استدلال علم الكلام على صدق الرسول .

واخترت فى الفصل الثالث دراسة استدال علم الكلام على المعاد .

واخترت فى الفصل الرابع دراسة استدلال علم الكلام بالقرآن الكريم .

على المسائل التى وقع فيها الخلاف بين المتكلمين .

ولقد كان هذا الاختيار ضرورياً ، لتعذر استيعاب مسائل علم الكلام كلها فى رسالة واحدة .

وكان — فى نفس الوقت — كافيا لإبراز استشهاد علم الكلام بالقرآن الكريم على استدلالاته فى المسائل التى لا خلاف فيها .

كما كان كافيا فى إبراز مكانة استشهادهم بالقرآن فى سياق استدلالاتهم وكان أيضا كافيا فى إبراز تمسكهم بالاستشهاد بالقرآن الكريم فى المسائل التى وقع فيها الخلاف مهما يصل إليه هذا الخلاف من حدة أو تناقض .

ولقد أوصلنى هذا الباب إلى سؤال عن أثر الخلافات الكلامية فى تقويم استناد علم الكلام إلى القرآن الكريم .

فكان الدخول إلى الباب الثانى الذى خصصته لدراسة نظرية المعرفة عند المتكلمين ، لأتبين الأصول المنهجية التى قام عليها هذا العلم ومن ثم أتبين قيمة لجوئهم إلى القرآن الكريم للاستشهاد به على ما اختلفوا عليه أو اتفقوا فيه .

وقسمت هذا الباب إلى فصلين .

الأول : لعرض نظرية المعرفة عند المتكلمين .

الثانى : لنقد هذه النظرية ، وبيان ما وصلت إليه من:

١ — « تحلية الإيمان بالإيمان »

٢ — « استناد الإيقان إلى القرآن .

ولقد وصلت فى هذا الباب إلى نتيجة هى أن علم الكلام رأى فى العقل النظرى الأساس الأول لبناء العقيدة الإسلامية .

وأنه كان يذهب إلى القرآن لبيان موافقته لا للاستدلال به ، وذلك فى أهم المسائل العقدية .

وأنه كان ينظر إلى قضية التسليم للنص باعتبارها تالية لوضع أساس الايمان ، لا بانية له .

وهذا ما حفزنى إلى خوض الباب الثالث . الذى خصصته للأصول الشرعية لأبين فيه ، أن « التسليم » له منطقه الخاص الذى يخاطب الفكر البشرى بعامة ، ولا يقتصر على مخاطبة الذين آمنوا بالفعل .

وقسمت هذا الباب إلى فصول :

الأول : للتجرد من الشك .

الثانى : للتعرض للمعرفة :

عن طريق التعرض للانذار ، وهذا هو القسم الأول من الفصل .

ثم عن طريق التعرض لعوامل تصديق الرسول وهذا هو القسم الثانى منه

الثالث : لبيان تلقى المعرفة .

وقسمته إلى ثلاثة أقسام :

الأول : عن مصدر المعرفة وهو الله سبحانه .

الثانى : عن مورد المعرفة وهو الإنسان .

بمداخله الثلاثة : المدخل الإرادى ، المدخل العقلى، المدخل الوجدانى.

الثالث : عن الوصول إلى اليقين .

ولقد صادفت فى علاجى لهذا البحث بعض الصعوبات التى لابد منها فى مثل هذه الرسالة .

ولقد تعلق بعض هذه الصعوبات بالمصادر والمراجع .

إلا أن الصعوبة الكبرى التى لازمتنى من الخطوات الأولى فى الرسالة إلى الخطوة الأخيرة فيها كانت صعوبة نفسية فكرية بلغت بى حد العزم على النكوص .

بدأت هذه الصعوبة عندما أوشكت على الفراغ من تحضير المادة الخاصة

بالباب الأول عن (مسائل علم الكلام فى القرآن الكريم) .

حيث تبين لى أن ما أكتبه لا يعدو عرضا لمسائل علم الكلام فى صلتها بالقرآن الكريم من ناحية ، وأن هذا العرض يبدو فيه التضارب الشديد بين علماء الكلام فيما يستشهدون من آيات القرآن الكريم .... من ناحية أخرى .

هنا توقفت فترة وفكرت فى التراجع عن الوضوع ،

إذ ما فائدة مثل هذا العرض ؟ وما فائدته على مثل تلك الصورة ؟

ثم آليت على نفسى ألا أتراجع قبل أن أصل إلى جذور الموقف الذى وضعهم على تلك الصورة من الخلاف .

وهنا أخذت أعالج البحث فى بابه الثانى : عن نظرية المعرفة عند المتكلمين .

وما فرغت من عرض هذه النظرية ، ونقدها حتى وجدت نفسى فى موقف شديد . لأن ما انتهيت إليه فى هذا الباب كان نقداً عنيفاً — فى تقديرى — للبنيان العقلى لعلم الكلام .

بل لقد كان — فى تقديرى أيضا — إلغاء للمبرر الذى قام عليه هذا البنيان .

ومن أكون أنا حتى أقف من علم الكلام هذا الموقف النقدى الأساسى؟

ومن ناحية أخرى : ما فائدة توجيه هذا النقد فى ظروف نتلمس فيها الوسائل لدعم عقائد المسلمين ؟؟ سواء بتثبيتها فى قلوبهم أو بالدفاع عنها ضد تيارات الإلحاد ؟؟ .

وإذا كان من الصحيح أن علم الكلام لا يقوم بدور ظاهر أو ملموس فى هذا المجال فى العصر الحاضر ، فإنه ليس من المقبول أن نعمل على إخلاء المجال منه تماما أو أن ننكر أنه يقوم بدور فى تغذية عقول العاملين فى مجال الدعوة على وجه من الوجوه .

وهنا أدركت أن النقد الذى وضعته فى الباب الثانى ليس من شأنه أن يقتصر على الجانب العلمى فى الموضوع ، وإنما له آثاره على تقويم العقيدة لدى الأطراف الثلاثة : الناقد ، والمنقود ، ومن يستمع إليهما .

فالموضوع إذن ليس مجرد بحث علمى ، وإنما هو صياغة للعقيدة .

وهنا هالنى الموقف الذى وجدت نفسى فيه ،

وأشهد لقد توقفت كثيراً .

وتوقفت طويلا .

وعزمت على مكاشفة أستاذى المشرف بمايدور فى خلدى من النكوص ، وإيثار السلامة .

إلا أن السبب الذى وسوس لى بالنكوص هو نفسه الذى حال بينى وبين الهرب .

إن تعلق الموضوع بالعقيدة جعلنى أصر على حل المشكلة التى واجهتنى

إنه من السهل أن أهرب من المشكلة علميا .

لكنه من المستحيل أن أهرب منها عقديا .

لقد دخلت فى أعماق المشكلة وانتهى الأمر .

ولا بد من أن أجد لها حلا ، سواء لأقدمه فى هذا البحث ، أو لأقدمه بين يدى الله .

ومررت بفترة عصيبة .

وأشهد لقد وجدت من أستاذى المشرف ما شجعنى على مواصلة البحث

لقد وجدت منه ثباتا فى وقت كانت فيه فرائصى ترتعد .

ولقد وجدت فيه حكمة يضع بها الأمر فى نصابه فى وقت كانت فيه مشاعرى الملتهبة تضخم من المشكله أو تهون منها .

ولقد وجدت فيه رعاية لاستقلالى الفكرى ، يحرص على دعمه وتغذيته بالمنهج العلمى الصحيح .

وهذا فى الحقيقة هو ما ثبت أقدامى فى الميدان .

ثم عرضت لى فى افق البحر المتلاطم سفينة « التسليم » .

ولم يكن « التسليم » شيئا جديداً يعرض لى فقد كنت أعلم أنه ملجأ الحائرين فى كل العهود والعصور .... وكنت أعلم أنه وصاية السلف للخلف .

إلا أنه عرض لى هذه المرة فى صورة غير التى كنت أراها فيه من قبل لقد كنت أراه تذكرة دواء لا يتناولها إلا المؤمنون سلفا .... فالإنسان يؤمن أولا ، ربما على طريقة علم الكلام أو غيرها من الطرق ، ثم إذا عرضت له الشكوك أو الريب لجأ إلى « التسليم » يشفيه مما يقع فيه .

ومن هنا كان لعلم الكلام منطقه الذى يحتفظ له بالتفوق على منطق التسليم ، لأنه — أى علم الكلام — يواجه الفكر الإنسانى فى أى صورة من صوره ، أو على الأقل هذه دعواه .

وهنا تساءلت :

ألم يكن منطق التسليم هـــو المنطق الذى واجه به الرسول الناس عند بدء الدعوة ؟

فهل كان هؤلاء مؤمنين عند ما واجههم بهذا المنطق ؟ .

اليس « للتسليم » منطق خاص يصلح به لمواجهة الفكر الإنسانى بصفة عامة ولا يكون خاصا بمن سبق له الإيمان ؟

وأصررت على الوصول إلى إجابة شافية لهذا السؤال .

وهنا أخذت تتضح لى ملامح الباب الثالث من هذا البحث عن « الأصول الشرعية للعقيدة » :

وعندما اتضحت لى هذه الملامح ، ظهر لى بوضوح أيضاً أن للتسليم منطقا خاصا ، جاء به الإسلام من أول لحظة لظهوره ، منطق يتوجه إلى الإنسان أيا كان وفى أى عصر يكون .

وبانتهاء التفكير فى هذا الباب تراجع العزم على التراجع ، وانحلت المشكلة من ناحيتيها العلمية والعقدية ، وعزمت على مواصلة البحث للوصول إلى حل مشكلاته الأخرى .

ووصلت إلى النتائج التى ترد على التساؤلات التى بدأت بها البحث ، أو عرضت لى فى أثنائه .

وقد خصصت الخاتمة لابراز هذه النتائج .

وأسأل الله العلى القدير أن يجعل عملى هذا خالصاً لوجهه الكريم وأن يجعله نافعاً وأن يتفضل بالتجاوز عما قد يكون فيه من أخطاء .

إنه نعم المولى ونعم النصير .

الباب الأول

مسائل علم الكلام فى القرآن الكريم

مدخل فى مشكلة النظر العقلى فى القرآن الكريم :

يذهب المتكلمون إلى أن النظر هو الطريق إلى معرفة الله تعالى . لا يستثنى من ذلك أصحاب المعارف من المعتزلة ، فهم إذ يقولون بأن المعارف تحصل بالطبع ، يوجبون النظر ، بمعنى أنه يقع وجوبا عند النظر فى الأدلة وذلك لأن أفعال العباد كلها ومنها النظر — عندهم — تقع بالطبع وليس للإنسان من فعل إلا الارادة (1) .

ويقول القاضى عبد الجبار عن أصحاب المعارف « انهم أجمع يثبتون النظر ولكنهم يقولون أن الذى يقع عنده هو الظن أو أن ما يوجد عنده ليس من فعل الناظر بل هو من فعله تعالى ، أو واقع بالطبع » (2) .

ويحكى الشهرستانى عن ثمامة بن أشرف النميرى المعتزلى من أصحاب المعارف قوله « من الكفار من لا يعلم خالقه وهو معذور وقال : ان المعارف كلها ضرورية ، وان من لم يضطر إلى معرفة الله سبحانه وتعالى فليس هو مأمورا بها وإنما خلق للعبرة والسخرة كسائر الحيوان » (3) .

ويحتج أصحاب المعارف لرأيهم بآيات من القرآن الكريم يتتبعها

---

(1) انظر شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص67 وما بعدها ، والنظر والمعارف للمؤلف نفسه 316 و ص 96 .

(2) النظر والمعارف القاضى عبد الجبار المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر ص 96

(3) الملل والنحل للشهرستانى جـ 1 ص 69 طبعة بتحقيق الدكتور فتح الله بدران 1956 م

القاضى عبد الجبار ليفسرها بما يخرج بها عن قصد أصحاب هذا المذهب :

ومن ذلك قوله تعالى : « فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون »
٢٢ سورة البقرة .

« أولا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون » ٧٧ سورة البقرة

« وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » ١٤٦ سورة البقرة

« يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون ، يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون » .
٧٠–٧١ آل عمران

وعلى هذا النحو آيات كثيرة ، يستشهد بها أصحاب المعارف على أن العلم مركوز فى النفس البشرية .

ونشير فيما يلى إلى جملة هذه الآيات :

من سورة آل عمران: الآيات ٧٥ ، ٧٨ من سورة النساء الآية : ١٥٣

من سورة الانعام : الآية ١٣٠ من سورة الاسراء الآية ١٠٢

من سورة المؤمنون : الآية ٧٠ من سورة النمل : الآية ١٤

من سورة العنكبوت : الآية ٣٨ من سورة غافر : الآية ٥

من سورة فصلت : الآية ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ من سورة الجاثية : الآية ٢٣

من سورة محمد : الآية ٣٢ (١)

والقاضى عبد الجبار بعد هذا يسوق آيات أخرى يستدل بها على عكس مراد اصحاب المعارف ،

من ذلك : من سورة البقرة الآية ٧٨ ، من سورة الأنعام الآية ١٤٨ ، من سورة التوبة الآية ٤٥ ، من سورة إبراهيم الآية ٩ ، ١٠ ، من سورة الكهف الآية ١٠٤ ، من سوره الأحزاب الآية ١٠ (٢)

(١ ، ٢) النظر والمعارف للقاضى عبد الجبار ص ٣٣٢ ومابعدها .

والمعتزلة بعد ذلك يرون أن وجوب النظر فى معرفة الله يثبت بالعقل ، خوفا من وقوع الضرر من تركه . [١]

وهم يستدلون على مذهبهم بآيات من القرآن الكريم منها :

قوله تعالى : وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير » يستدلون بها على حصول المحاسبة فى الآخرة على ما تؤدى إليه عقولنا ، وإن لم ترسل الرسل .

والزمخشرى من أئمة المعتزلة يقرر ان الأنبياء أنفسهم عرفوا الله بالنظر يقول ذلك فى تفسيره للآيات . ٥ آل عمران، ١٦٥ النساء ، ١٥ الإسراء[٢]

ويقول أبو معين النسفى من أهل السنة « وكل بالغ يجب عليه بعقله أن يستدل بأن للعالم صانعا ، كما استدل إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه ، وأصحاب الكهف رضى الله عنهم . »[٣]

غير ان أبا معين يخالف الأشاعرة فى قولهم بأن من لم يبلغه الوحى يكون معذورا ولا يجب عليه أن يستدل[٤]

ويصور القاضى الباقلانى مذهب الأشاعرة فى إيجاب النظر بالشرع فيقول : « أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد النظر فى آياته ، والاستدلال عليه بآثار قدرته . . . لانه سبحانه غير معلوم باضطرار ولا مشاهد بالحواس ، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة » .

ويستدل على ذلك بآيات منها :

---

(١) انظر المصدر السابق ص ٣٨٧ وما بعدها وهذه الرسالة والمحيط بالتكليف القاضى عبد الجبار ص ٣٠ — ٣١

(٢) انظر مبحث وجوب النظر من هذه الدراسة

(٣) بحر الكلام لابى معين النسفى ص ٥ ، ٦ ج ١ مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة عام ١٣٢٩ ه

(٤) المصدر السابق ١٤

قوله تعالى « ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الالباب » ١٩٠ — آل عمران . »

وقوله تعالى « أفرأيتم ما تمنون ، أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون »
٥٨ سورة الواقعة

وقوله تعالى « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه ، قال من يحي العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم . » [1]
٧٨ ، ٧٩ سوره يس

ويستدل صاحب المواقف بمثل هذه الآيات على وجوب النظر شرعا [2]

ومن هنا جاءت الآيات الكثيرة التى تذم تقليد الآباء ، وترك النظر :

« بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة ، وإنا على آثارهم مهتدون »
٢٢ سورة الزخرف

ومما يستدلون به على أن وجوب النظر انما هو بالشرع مخالفين المعتزلة فى ذهابهم إلى أنه يجب عقلا قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا »
١٥ سورة الاسراء

وقوله تعالى : « وترى كل أمة جاثية ، كل أمة تدعى إلى كتابها »
٢٨ سورة الجاثية

وابن تيمية يرى ان الأدلة العقلية جاء بها الأنبياء أنفسهم ، للنظر فيها يقول :

(وليس تعليم الأنبياء عليهم السلام مقصوراً على مجرد الخبر كما يظنه كثير ، بل هم بينوا من البراهين العقلية التى بها تعلم العلوم الإلهية ما لا يوجد عند هؤلاء — يقصد فلاسفة اليونان ومن جرى مجراهم — البتة ،

---

(١) الانصاف للباقلانى ص ٢١ — ٢٢ ط دار الفكر العربى عام ١٩٤٧ .

(٢) المواقف جـ ١ ص ٢٥١

فتعليمهم صلوات الله عليهم جامع للأدلة العقلية والسمعية .) [١]

ويقول الامام الرازى فى تفسيره للآية الواحدة والعشرين من سورة البقرة :

(ان الآيات الواردة فى الأحكام الشرعية أقل من ستمائة ، وأما البواقى ففى بيان التوحيد، والنبوة ، والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشتركين)

ثم يقول (وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه إلا تقدير هذه الدلائل — يعنى الدلائل على وجود الصانع وعلى صفاته وعلى النبوة والمعاد — والذب عنها ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها .) [٢]

ويقول صاحب أبجد العلوم (قال العلماء : إشتمل القرآن على جميع أنواع البراهين والأدلة إلا أن الوارد فى القرآن أوضحها وأقواها لينتفع بها الخاصة والعامة .) ويذكر لنا بعض الكتب التى صنفها العلماء فى جدل القرآن كنجم الدين الطوفى [٣]

ويوضح كتاب حجج القرآن لابى الفضائل الرازى ، ان قبول القرآن لاحتمالات كثيرة كان سنداً للفرق والمذاهب الكلامية المختلفة .

ويذكر ابن عساكر قول أبى القاسم القشيرى فيما يرويه عنه :

« والعجب ممن يقول ليس فى القرآن علم الكلام ، والآيات التى هى فى الأحكام الشرعية نجدها محصورة ،والآيات المنبهة على علم الأصول نجدها توفى على ذلك وتربى بكثير » [٤]

ويقول صاحب أبجد العلوم :

---

(١) انظر مختصر نصيحة أهل الإيمان لأبن تيمية للسيوطى ص ٢٢١ ط السعادة القاهرة

(٢) انظر مفاتيح الغيب ص ٢١٤ الجزء الأول ، طبعة عام ١٣٠٨ هـ بالمطبعة العامرة الشرفية .

(٣) أبجد العلوم لصديق خان ج ٢ ص ٦٣٠ ط الهند ١٢٩٦ هـ

(٤) تبيين كذب المفترى فيما نسب للامام الأشعرى ، لابن عساكر ط دمشق ١٣٤٧هـ

« وللسيد الامام العلامة محمد بن الوزير كتاب « ترجيح أساليب القرآن لأهل الإيمان وبيان ذلك باجماع الأعيان ، وكتاب « البرهان القاطع فى إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع » .

رد فى هذين الكتابين على المتكلمين والكلام وأثبت أن جميع مسائل هذا العلم تثبت بالسنة والقرآن ، ولا يحتاج معهما إلى قوانين المتكلمين وقواعد الكلام وهما نفيسان جداً . »(١)

وقد ذكر الامام الغزالى فى الجزء الثانى من كتابه جواهر القرآن : الآيات التى وردت فى ذات الله عز وجل وصفاته وأفعاله خاصة ،ويشمل سبعمائة وثلاثاً وستين آية .

ويقول الامام الزركشى « وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحديد شىء من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله تعالى قد نطق به ، لكن أورده على عادة العرب دون دقائق طرق أحكام المتكلمين . »(٢)

ويقرر الدكتور محمد يوسف موسى ان القرآن اشتمل على أصول الفلسفة الإلهية وانه يقدم للعقائد أدلة تستند إلى الملاحظة والتفكير (٣)

ويذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق ان القرآن تعرض للجدل برفق ، ودعا إلى الاقتصار على ما تدعو إليه الحاجة(٤)

ويقرر الدكتور سليمان دنيا أن الدور الأساسى فى نشأة علم الكلام كان للقرآن الكريم(٥)

---

(١) أبجد العلوم لصديق خان ج ٢ص ٥٨٩

(٢) البرهان للزركشى الجزء الثانى ص٢٤ ، ٢٥ تحقيق محمد أبو الفضل أبراهيم الطبعة الأولى س ١٩٥٧ م

(٣) القرآن والفلسفة للدكتور محمد يوسف موسى ص ٥٢،٣٠ - ٦٤ ط المعارف ١٩٥٨

(٤) التمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٧٢ ط ١٩٥٩ م

(٥) التفكير الفلسفى الإسلامى للدكتور سليمان دنيا ص ٣٢٤ ط الخانجى ١٩٦٧

وخلاصة هذه الآراء ان المتكلمين وأكثر العلماء من غيرهم يرون ان القرآن يدعو إلى النظر فى معرفة الله ، ويساعد عليه .

وقد يستثنى التعليميون من أصحاب المذاهب وهم الذين يرون أخذ العقائد والشرائع من المعصوم ، وهو عندهم الامام .

ومن أجل هذا رد عليهم الخوارزمى بأن القرآن الكريم قال « هل عندكم من علم » ولم يقل « من معلم » وقال « هاتوا برهانكم » ولم يقل « معصومكم » ويقول :

« فعرفت ان الدين بالحجة والبرهان ، دون التقليد الذى هو عصا العميان » (١)

وقد يستثنى أيضاً بعض العلماء الذين يتحدث عنهم صاحب المواقف بأنهم ينكرون وجوب النظر فى معرفة الله ، «لتقرير النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة وأهل سائر الأعصار : العوام ، وهم الأكثرون ، مع عدم الاستفسار عن الدلائل بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعاً » . ويرد عليهم بقوله (قلنا : كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة إجمالا . كما قال الاعرابى « البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام تدل على المسير ، أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج ؛ وبحار ذات أمواج . . . لا تدل على اللطيف الخبير» غايته انهم قصروا عن التحرير وذلك لا يضر ، أو ندعى انه فرض كفاية — يعنى المعرفة التفصيلية الاستدلالية — فان الوجوب الذى ادعيناه أعم من ذلك .) (٢)

---

(١) مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمى ص ٩

(٢) المواقف جـ ١ ص ٢٥٦

والذى أراه أمران :

أولهما : أن ما تقدم يفيد أن القرآن ، يرضى العقـــل فى نزعته إلى الاجتهاد فى الفهم، أو يشجعه عليها ؛ ولكنه لا يقره على دعوى الاستقلال عن مصدر المعرفة الإلهية ، ألا وهو الوحى .

الثانى : ان الأخذ من الرسول ، ليس تقليـدا أو تعطيلا للعقل ، لان تصديق الرسول مبنى على منطق خاص به . وإنما التقليد المذموم هو الأخذ من الآباء لمجرد أنهم كذلك .

وسنرى فيما يلى كيف تناول المتكلمون موضوعاتهم الكلامية بالنسبة لما جاء عنها فى القرآن الكريم .

وموضوع علم الكلام هو كما يحدده الايجى صاحب المواقف :
(المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا .)

يقول الجرجانى فى شرحه : (وذلك لأن مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع ، وإثبات الحدوث وصحـــة الإعادة للاجسام ، واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة ، وجواز الخلاء[1] وكانتفاء الحال، وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليهما فى اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة وموجودة فى ذاته . . .) [2]

---

(١) تركيب الاجسام وجواز الخلاء يلزمان لاثبات الاعادة للانسان لان الإعادة تكون بجمع الاجزاء المتفرقة ، وتكون باعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر ـــ كذا فى تعليق السيالكوتى .

(٢) المواقف ج ١ ص ٤٠ .

وسنقتصر فى عرضنا لهذه المسائل على أبرزها :

فى باب الالهيات نقتصر على مسألة وجود الله ، وفى باب النبوات نقتصر على مسألة تصديق الرسول ، وفى باب السمعيات نقتصر على البعث.

ثم نفرد فصلا خاصاً نجمل فيه استشهاد علماء الكلام بالقرآن الكريم على ما ذهبوا إليه من مسائل وقع فيها الخلاف بينهم .

وبذلك نحقق أمورا تعنينا فى سير هذه الدراسه نحو هدفها :

أولا : اظهار استشهاد علماء القرآن الكريم فى المسائل التى لا يقع فيها الخلاف كوجود الله ، وتصديق الرسول، والبعث .

ثانيا : اظهار كيفية استشهادهم بالقرآن فى تلك المسائل، وذلك بابراز مكانة هذا الاستشهاد فى سياق استدلالهم .

ثالثا : اظهار مدى تمسكهم بالاستشهاد بالقرآن الكريم فى المسائل التى وقع فيها الخلاف .

الفصل الأول

مسألة إثبات وجود الله

تمهيد في مسألة وجود الله

كان إنكار وجود الله من بين الآراء الشاذة الموجودة في الجزيرة العربية قبل الإسلام .

كان هناك من ينكر الألوهية من بين قريش وغيرهم ، وهؤلاء قالوا بالطبع المحيي والدهر المفني ، وأخبر عنهم القرآن الكريم في قوله :«وقالوا ماهي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ، ومالهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون » ٢٤ سورة الجاثية .

ويذكر بعض الباحثين انتقال هذه النظرة إلى البيئة العربية من البيئة الفارسية ، وانها أصل مذهب الدهرية الذي يجعل الزمان لانهائياً ومبدأ اسمى ويعتبره عين القدر أو الفلك الأعظم أو حركة الأفلاك ، ويذكر دي بور أن هذا المذهب صار في عهد يزدجرد الثاني من الدولة الساسانية (٤٣٨ — ٤٥٧ م) ديناً ظاهراً يجاهر الناس بالاعتراف به . كما نال إعجاب جانب من أهل النظر الفلسفي وتبوأ مكاناً بارزاً في الأدب الفارسي ، وكان له تأثير في المفكرين غير الدينيين وواجهه متكلمو الإسلام وفلاسفتهم مواجهة حازمة .

ويقول عنهم أيضاً « ويسمى أصحاب الدهر بالماديين أو الحسيين ، أو منكري الخالق أو أهل التناسخ أو غير ذلك من الأسماء » .

ويقول عنهم الجاحظ انهم ينكرون الخالق ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك ، ولا يعرفون خيراً ولا شراً سوى اللذة والمنفعة (١) .

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبورس ٥٣ ـ ١٥٣ ترجمة أبو ريدة ط ١٩٥٧

وقد استمدوا أكثر تعاليمهم من مذاهب فلسفية يونانية قديمة ، وقد كانت أفكار هذا المذهب منتشرة فى العراق وغيره حتى اضطر النظام إلى تخصيص جزء كبير من جهده للرد عليهم [١]

وهؤلاء هم الذين يسميهم الشهرستانى معطلة العرب إذ لم تهدهم عقولهم إلى الإقرار بالخالق والدار الآخرة فكأنهم عطلوها ولم ينتفعوا بها [٢] .

وكان فى البيئة التى فتحها الإسلام أيضاً « السمنية » قيل انهم كانوا ينكرون وجود الله أصلا ، وقيل : كانوا يقولون بقدم العالم .

وقيل : كانوا من عبدة الأصنام .

يقول عنهم ابن النديم : على مذهبهم أكثر ما وراء النهر قبل الإسلام[٣]. والخلاصة أنه :

كان فى البيئة الإسلامية من ينكر وجود الله ويقول : بأن الآدمى كالنبات والحشيش ، نبت من الطبيعة ويزعمون ان الدنيا قديمة بلا صانع ولا مدبر لا أول لها ولا آخر .

ومهما يكن القول فى قلة عدد هؤلاء ، فإن خطورة هذا الصنف من الناس تكمن فى أهمية المسألة التى يتناولونها ، وهم من ثم يمكنهم أن يؤثروا باحداث أنواع أخرى من الإلحاد ، قد لا تكون من بؤرة إنكار الألوهية ، ولكنها تتضامن معها فى هدم الدين .

---

(١) انظر ضحى الإسلام لأحمد أمين جـ ٣ ص ١٣١

(٢) الملل والنحل جـ ٢ ص ٢٤٤ ـ ٢٤٧ للشهرستانى بتحقيق د. بدران طبعة الأنجلو عام ١٩٥٦ م.

(٣) انظر فى شأنهم : تحقيق ما للهند من مقولة للبيرونى ص ١٥ ــ ١٦ ط ١٩٥٨ م والفهرست لابن النديم ص ٤٨٤ طبعة ١٣٤٨ هـ . والفرق بين الفرق ص ٢٧٠ طبعة صبيح ومطالع الانظار للاصفهانى ص ٦١ طبعة ١٣٠٥ هـ

الاستدلال على وجود الله عند المعتزلة

يصرح أصحاب المعارف من المعتزلة بأن معرفة وجود الله ضرورية، وقد ذهبوا إلى أن معرفة الله تعالى لاتتأتى بالنظر فى الجواهر والأعراض وأن الذين فعلوا ذلك قد تكلفوا مالا يجب عليهم . وأصابوا من غامض العلم مالا يقدر عليه العوام (١) .

ويستدل النظام على وجود الله ، بحدوث العالم ويستدل على حدوث العالم باجتماع الاضداد فى الموضع الواحد .

يقول الخياط فى تصوير مذهبه :

« قال إبراهيم : وجدت الحر مضاداً للبرد ووجدت الضدين لايجتمعان فى موضع واحد من ذات أنفسهما فعلمت بوجودى لهما مجتمعين ان لهما جامعاً جمعهما وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما ، وما جرى عليه القهر والمنع ضعيف وضعفه ونفوذه تدبير قاهره فيه دليل على حدوثه وعلى أن محدثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه لايشبهه لأن حكم ما أشبهه حكمه فى دلالته على الحدث ، فاما جمع من سوى الله بين النار والماء والتراب والهواء فذلك دليل أيضاً على حدثهما غير ان محدثها ليس هو الإنسان الذى جمعهما لأن الإنسان يجرى عليه من القهر ما يجرى عليهما فخترع هذه الأشياء ومخترع الإنسان المشبه لها هو الله الذى لا يشبهه شىء (٢) .

وعلى هذا النحو سار المعتزلة فى استدلالهم على وجود الله ، حيث يرتكز استدلالهم على الدعاوى الآتية :

١ — ان فى الأجسام معانى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

---

(١) انظر النظر والمعارف القاضى عبد الجبار ص ٢٣٠ ، ص ٣١٦ وشرح الأصول الخمسة له ص ٥٥ ومناهج التفكير فى العقيدة للدكتور عماد خفاجى ص ١٣٦

(٢) الانتصار ص ٤٠ و ٤١ طبعة بيروت ١٩٥٧ م

٢ — ان هذه المعانى محدثة .

٣ — ان الجسم لا ينفك عنها .

٤ — أن ما لا ينفك عن الحادث يكون حادثا مثلها .

وهم بعد إثبات حدوث العالم على هذا النحو ينظرون فى اثبات ان كل حادث لا بد له من محدث .

فهذه ليست ضرورية ، وهناك من أصحاب المذاهب — من المعتزلة أنفسهم — من اعتقد فى كثير من الحوادث انه لا يحتاج لمحدث ، كأصحاب الطبائع ، وثمامة فى المتولدات .

وإثبات ان المحدث لا بد له من محدث يأخذونه من قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة وهى الحدوث . وهم يسلكون فى اثبات هذه الدعاوى مسالك عقلية محضة تتسم بالدقة البالغة[1]

والطريف انهم فى سياق اثبات دليلهم يجعلون اثبات وجود الله حلقة تالية لاثبات كونه تعالى قادراً عالماً ، فالنظر فى الاعراض يكون لإثبات حدوث العالم ، ثم لاثبات احتياجه إلى محدث ، ثم لاثبات كون هذا المحدث قادراً : ثم . . عالماً ، ومن كان كذلك لا بد أن يكون موجوداً ليصح تعلق القادر بالمقدور ، والعالم بالمعلوم إذ « العدم يحيل التعلق ، فلوكان القديم تعالى معدوما لم يصح كونه قادراً ولا عالماً والمعلوم خلافه . »[2]

الاستدلال على وجود الله عند الآشاعرة :

يستدل الشيخ الأشعرى على وجود الله بحدوث العالم يقول :

« من قصد إلى برية لم يجد فيها قصراً مبنياً فانتظر أن يتحول الطين من حالة الاجر وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان ، كان جاهلا وإذا

---

(١) شرح الأصول الخمسة من ص ٨٨ الى ص ١٢٠

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٧٧

كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودماً وعظما أعظم فى الأعجوبة كان أولى أن يدل على صانع النطفة ونقلها من حال إلى حال .»[١]

ويمكن ملاحظة ان الأشعرى فى هذا المثال وغيره مما استدل به على وجود الله سبحانه ، لم يذكر مجرد الحدث كدليل على المحدث ، بل ذكر أمثلة يسير فيها الحدوث فى طريق هادف له غاية، مما يدل على انه يأخذ فى الاعتبار دليل العناية إلى جانب دليل الحدوث .

ودليل الأشعرى الذى يبرهن به على حدوث العالم يقول عنه الدكتور حمودة غرابة رحمه الله، أنه « يمكن وضعه فى كلمات ، وهى أن جميع الأجسام مكونه من جواهر وأعراض، بل يوجد تلازم بينهما فلا يوجد الجوهر بدون العرض ، ولا العرض بدون الجوهر ، ولكن الأعراض بالمشاهدة متغيرة فهى إذن حادثة ، وإذن فالجواهر أيضاً حادثة لان ما لازم الحادث ولم يسبقه زمناً فى الوجود كان بالضرورة حادثاً أيضاً . [٢]

ويستدل القاضى الباقلانى على وجود الصانع بدليل الحدوث أيضا .

وهو يستدل على حدوث العالم بأدلة منها :

التغير من حال إلى حال ، ومن صفة إلى صفة ، يقول « وما كان هذا سبيله ووضعه كان محدثا وقد بين نبينا ﷺ بأحسن بيان يتضمن أن جميع الموجودات سوى الله محدثة مخلوقة ، لما قالوا له يا رسول الله اخبرنا عن بدء هذا الأمر ؟

فقال . نعم كان الله ولم يكن شيء ، ثم خلق الله الأشياء . [٣]

... وكذلك الخليل عليه السلام انما استدل على حدوث الموجودات

---

(٢) اللمع فى الرد على أهل البدع للاشعرى، تحقيق د . غرابة ط مطبعة مصر عام ١٩٥٥م
وانظر الملل والنحل للشهرستانى ج١ ص٨٦

(٢) الاشعرى للدكتور حمودة غرابة نشر الخانجى عام ١٩٥٣ ص ١٤٢

(٣) وجاء فى البخارى فى بدء الخلق قوله صلى الله عليه وسلم «كان الله ولم يكن شىء غيره»

بتغيرها وانتقالها من حالة إلى حالة ، لما رأى الكوكب قال : هذا ربى ، إلى آخر الآيات ٦ ، ٧٦ — ٧٩ ، فعلم أن هذه لما تغيرت وانتقلت من حال إلى حال دلت على أنها محدثة مفطورة مخلوقة ، وان لها خالقاً ، فقال عند ذلك « وجهت وجهى للذى فطر السماوات والأرض » [(١)] .

ويستدل الباقلانى على إثبات الصانع بأدلة أخرى تتفرع عن دليل الحدوث : منها « علمنا بتقدم الحوادث بعضها على بعض وتأخر بعضها عن بعض ، مع علمنا بتجانسها وتشاكلها فلا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدماً لنفسه لأنه لو تقدم لنفسه لوجب تقديم كل ماهو من جنسه معه ، وكذلك المتأخر منها لو تأخر لنفسه وجنسه لم يكن المتقدم منها بالتقدم أولى منه بالتأخر وفى علمنا بأن المتقدم من المتماثلات أولى بالتقدم منه بالتأخر دليل على أن له مقدماً قدمه ، وعاجلا عجله فى الوجود مقصوراً على مشيئته » .

ومن ذلك أيضاً « علمنا بأن الصور الموجودة منها ما هو مربع ، ومنها ما هو مدور ، ومنها شخص أطول من شخص ، وآخر أعرض من آخر مع تجانسها . ولا يجوز أن يكون المربع منها ربع نفسه ، ولا المطول منها طول نفسه ، ولا القبيح منها قبح نفسه ، ولا الحسن منها حسن نفسه ، فلم يبق إلاأن لها مصوراً صورها ، طويلة وقصيرة وقبيحة ، وحسنة ، على حسب إرادته ومشيئته » .

كما يستدل أيضاً بالجمادات التى لاحياة فيها ، إذ لايجوز أن تكون فاعلة لنفسها ولا لغيرها لأن من شرط الفاعل أن يكون حياً قادراً .

فبطل كونها محدثة نفسها بل لها محدث أحدثه .

ويستدل كذلك بتطور الإنسان من حال النقص إلى حال الكمال...

---

(١) الإنصاف فيما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به للباقلانى طبعة الخانجى ١٩٦٣ م ص ٣٠ - ٣١ .

إذ هو بعد كماله (لا يقدر أن يحدث فى نفسه شعرة ولا شيئاً ولا عرقاً فكيف يكون محدثاً لنفسه ومنقلا لها من حال نقصه من صورة إلى صورة ومن حالة إلى حالة وإذا بطل ذلك منه فى حال كماله كان أولى أن يبطل ذلك منه فى حال نقصه ولم يبق إلا أن له محدثا أحدثه ومصوراً صوره، ومنقلا نقله، وهو الله سبحانه وتعالى » [1] .

أما إمام الحرمين فيتابع سلفه ويسوق الدليل بطريقة أكثر دقة وتعقيداً . . .

فهو يبدأ بالنظر فى العالم وهو كل شيء غير الله عز وجل .

ويصنفه نوعين : جواهر وأعراضا ، ويعرف الجوهر مرتضيا تعريف الباقلانى له بأنه « الذى له حيز » .

ويعرف العرض مرتضيا تعريف الباقلانى كذلك بأنه « الذى يعرض فى الجوهر ولا يصح بقاؤه وقتين » .

ثم يستدل على ثبوت الأعراض وقيامها بالجوهر بناء على أصول هى:

استحالة قيام العرض بنفسه ، واستحالة قيام العرض بالعرض ، واستحالة انتقال العرض ، واستحالة عـــدم القديم ، وإبطال القول بالكمون والظهور .

ثم ينتقل الدليل إلى إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض .

وذلك عن طريق إثبات استحالة تخلى الجواهر عن جنس العرض ، أى عرض كان ، والعرض الذى يستند إثباته إلى الضرورة هو « الأكوان »

فإننا ببديهة العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة .

ثم ينتقل الدليل إلى ابطال حوادث لا أول لها ، إذ القول بحوادث لانهاية لها فى الأزل نفى لجملة الحوادث ، لأنها لو ثبتت لكان كل واحد

(١) المصدر السابق ص ٣١ — ٣٢ .

مشروطا بمحال ، وهو انقضاء مالا نهاية له من الحوادث شيئا قبل شيء وكل ماعلق ثبوته بمحال كان محالا ، وذلك كقول القائل لمن يخاطبه « لا أعطيك درهما إلا وأعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهما » .

وبذلك تتم الدلالة على حدوث العالم .

ثم ينتقل الدليل إلى إثبات المحدث .

وهو يثبت أولا أن الحادث جائز الوجود فهو على قدم المساواة مع العدم فى التحقق وليس أحدهما بأولى من الآخر .

فلا بد إذن من مخصص خصصه بالوجود بدل العدم .

ويستدل الجوينى على إثبات المخصص تارة ، ويدعى بداهته تارة أخرى، ويؤثر الجوينى الاستدلال على المحدث بدلالة جواز الحادث على طريق المعتزلة فى إثباتهم الصانع بقياس الغائب على الشاهد ، وهو القياس الذى لايرتضيه الأشاعرة فى هذا المقام .

ثم ينتقل الدليل إلى إثبات كون المخصص هو الفاعل المختار لا الطبيعة ولا العلة كما ادعى ذلك الطبيعيون وأصحاب نظرية العقول من الفلاسفة[1].

ثم يأتى الإمام الغزالى الأشعرى فيسلك هذا المسلك نفسه فى إثبات وجود الله تعالى ثم ينتهى إلى أن :

العالم حادث وكل حادث فله سبب .

فالعالم له سبب ، وهذا السبب قديم باقٍ متصف بصفات الألوهية .

يقول الدكتور سليمان دنيا « لو رحت تقرأ هذا البحث فى كتب الكلام عند غير الغزالى لم تجد كبير فرق » أى بينه وبين الأشاعرة الذين تقدموه .

---

(١) ملخصا من الشامل فى أصول الدين للجوينى بتحقيق الدكتور على سامى النشار لنشر منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٦٩م ص ١٤٢ ، من ١٦٧ إلى ٢٠٥ من ٢١٥ إلى ٢٢١ ومن ٢٧٢ إلى ٢٧٧ .

ثم يستشهد بنص من الإرشاد لإمام الحرمين [1] يبين متابعة الغزالى له فى هذا الاستدلال .

وعلى كل فقد تابع الأشاعرة المعتزلة فى :

١ — أن إثبات وجود الله طريقه العقل .

٢ — وأن إثبات وجود الله يجب أن يسبق بإثبات حدوث العالم .

٣ — وأن إثبات حدوث العالم يستند إلى :

(ا) إثبات الأعراض وقيامها بالجوهر .

(ب) إثبات حدوثها — أى الأعراض .

(حـ) إثبات استحالة تخلى الجواهر عن الأعراض .

(د) الرد على من يثبتون حوادث لانهاية لها .

(د) تقرير ان مالا يخلو عن الحوادث حادث .

ومع ذلك نجد اتجاها عند بعض متأخرى الأشاعرة إلى أن وجود الله يمكن إثباته بإمكان العالم لابحدوثه ، وأن الاستدلال على حدوث العالم يمكن أن يؤخذ من الدليل السمعى ، إذ صحة الدليل السمعى - حينئذ - لاتتوقف عليه [2] .

وقد ظهر من بين المتكلمين من نقض بعض الأصول التى يقوم عليها هذا الدليل .

فقد ذهب رئيس الصالحية من المرجئة إلى أن الجواهر يجوز أن تخلو من الأعراض كلها [3] .

---

(١) انظر الحقيقة فى نظر الغزالى للدكتور سليمان دنيا طبعة عيسى الحلبى ١٩٤٧ م ص ٢٠٨ إلى ٢٢٣ .

(٢) المواقف جـ ٢ ص ٥١ .

(٣) أصول الدين للبغدادى ص ٥٧ ، كذلك ذهب أصحاب الهيولى إلى أنها تخلو من الأعراض ، وانظر مناهج التفكير فى العقيدة للدكتور عماد خفاجى ص ٤٣٦ .

ويقول الدكتور حموده غرابه عن توقف الدليل على إثبات بطلان حوادث — لا أول لها .

« ويعترف الشهرستانى نفسه فى مطلع كتابه نهاية الأقدام بأن هذا الدليل لايتم للأشعرى ومن تابعه فى الاستدلال به إلا إذا تم لهم أولا الدليل على بطلان وجود حوادث متعاقبة لانهائية ، لأنه لو لم يتم لهم هذا فللقائلين بالقدم أن يقولوا سلمنا بأن الجوهر ملازم للعرض ولكن ليس عرضا بذاته يبقى معه ولكنه عرض ما يتعاقب على الجوهر واحداً بعد الآخر إلى مالا نهاية فإذا قيس الجوهر إلى أى عرض من هذه الأعراض المتعاقبة يكون سابقا عليه لا محالة ، وان كان بحسب الكل لايخلو من عرض ما ، فيكون الجوهر قديما بذاته ، والأعراض قديمة بنوعها حادثة بشخصها ، وهذا لا استحالة فى القول به .

حاول الأشاعرة بعد الأشعرى أن يردوا على ذلك وأن يثبتوا أن تعاقب الأعراض الشخصية على الجوهر إلى غير نهاية باطل ، وساقوا فى ذلك أدلة كثيرة منها برهان التطبيق ، وبرهان التضايف ، إلى غير ذلك .

ولكن هل نجحوا فى الاستدلال على بطلان القول بحوادث لا نهاية لها ؟ يقول الشيخ محمد عبده ان برهان التطبيق سفسطة ، وبرهان التضايف فيه تمويه وليست له صحة على أى وجه تحرر » .

ولذلك يرى الدكتور حمودة غرابة ان القول باستحالة الحوادث المتعاقبة التى لانهاية لها ما زال إلى اليوم بحاجة إلى دليل صحيح [1] .

---

(١) الأشعرى للدكتور حمودة غرابة ص ١٤٢ ـ ١٤٣ ، ويقول الشيخ محمد عبده فى رد برهان التضايف :

... وفى هذا البيان نظر ظاهر . حاصله أنا قد بينا التكافؤ بين المضاف والمضاف =

كذلك نقض الأشاعرة مسلك المعتزلة من حيث أنه لا يمكنهم إثبات

═ إليه ، وهذا حاصل فى السلسلة غير المتناهية ، فإن ما فرضته أول السلسلة وهو المسبوق الأخير مضايف للسابق عليه فقد تحقق بينهما سابقية ومسبوقية متكافئتان . ثم إن السابق عليه مع ما قبله متضايفان وبينهما سابقية ومسبوقية متكافئتان ، وهكذا إلى غير النهاية يكون التكافؤ بين السابقيات والمسبوقيات .

وأما ما موهته بقولك : ماقبل المسبوق الأخير يتحقق فى كل واحد من الآحاد سابقية ومسبوقية إلى غير النهاية ، ويزيد المسبوق الأخير بمسبوقيته ، فهو مغالطة . إذ أن هذا التكافؤ الذى زعمته فيا قبل المعلول الأخير ليس تكافؤا بين المتضايفين ، لأن المتضايفين إنما هما اللذان تتحقق الإضافة بينهما على ما قررنا .

وبالجملة حيث أخذ المتضايفان بما هما متضايفان لم تتحقق إضافتهما إلا بمضايفين ، فليكن المسبوق الأخير مع ما قبله متضايفين مسبوقية الأول لسابقية الثانى ، ولتذهب إلى غير النهاية فلا يزيد عدد المتضايفات بل إثنان إثنان ، حيثما انتهيت ، إلى أن لا تنتهى ، فأين الاستحالة؟ وهذا سهل التحصيل .

وبتدقيق النظر فى هذا الذى بينا تشهد أن ليس لهذا البرهان التضايفى صحة على أى تقرير تقرر ، ولا نطيل الكلام فيه) . اهـ من حاشيته على شرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية ص ٣٦ — ٣٨ طبعة القاهرة عام ١٣٢٢ هـ القاهرة .

ويقول فى رد برهان التطبيق ما نصه :

(ثم لتعلم أن هذا البرهان ، أى برهان التطبيق مما قد أجمع على قبوله الحكماء والمتكلمون، إلا أن المتكلمين عمموه فى كل غير متناه على ما سيذكره الشارح ، والحكماء خصصوه بغير المتناهى بشرط الترتيب والاجتماع فى الوجود ، وصار بطلان التسلسل كالبديهى عندهم . ونحن نقول إنه سفسطة .

فان العقل لا يسوغ انطباق الرأسين إلا بجذب الناقص ليصل إلى رأس الزائد ، أو بنمو الناقص حتى يصل إلى الزائد ، أو بذبول الزائد حتى يصل إلى الناقص ، أو بتخلخل الناقص ، أو بتكاثف الزائد حتى يتساوى رأساهما ، أو بعطف رأس الزائد إلى رأس الناقص .

والأول محال ، لمكان عدم التناهى ، إذ غير المتناهى لا ينجذب ، وإلا لزم الطرف فيما فرض لا طرف له ، فيتناهى بلا احتياج إلى التطبيق وما بعده — إلا الأخير — لا يستلزم انطباق كل جزء على كل جزء محالا ، إذ يجوز تساويهما بما زاد من الأجزاء فى النمو ، ونقص منها فى الذبول ، وبما زاد من المقدار فى التخلخل ، وما نقص منه فى التكاثف ، لاتحاد المقدار عند حصول شىء من ذلك ، والأشياء المتحدة المقادير متساوية فيها وجوبا . ═

الاعراض على أصولهم ، لنفيهم كثيرا من المعانى ، إذ ينفى البهشمية

= فلم يبق إلا الأخير .

فاذا فرض العقل انعطاف الزائد حتى انطبق الرأسان فذلك فرض جائز ، والحكم بعد ذلك بانطباق كل جزء من إحدى السلسلتين على كل جزء من أجزاء الأخرى حكم باطل ، للزوم تساوى الناقص والزائد .

وأما الحكم بأن كل واحد لم ينطبق على كل واحد فلا يستلزم تناهى إحداهما لأن الزيادة لا تزال فى الأوساط ، إما مع دوام حركة لا نهائية فى الأجزاء والانطباق ، وإما مع مقابلة أكثر من جزء من إحداهما لجزء واحد من الأخرى للانثناء ، فان تساوى الرأسين إنما يستلزم أن لا تكون الزيادة فى طرفيهما ، فلتكن فى الأوساط . والحاصل أنه فى كل مرتبة من مراتب التطبيق تكون الزيادة فيما بعدها إلى غير النهاية ، فليس لنا مرتبة هى آخر مراتب الانطباق ، حتى يتصور الفضل فى طرف آخر مقابل طرف الرأسين .

فان كان حكم العقل تفصيليا فذاك ، وإن كان إجماليا فلا نسلم انطباق كل جزء على كل جزء ، ولا يلزم محال ، لبقاء الزيادة فى المراتب الوسطى بدون مقابل .

وملخص ما قالوا : إنه عند التطبيق لابد من انتقال الزيادة من طرف الانتهاء ، وظهور فى طرف اللاتناهى المفروض ، لما أنه يلزم من انطباق الرأسين انطباق جميع مابعدهما من السلسلتين ، ولا يمكن انطباق الكل على الكل ، وإلا لزم التساوى .

وملخص ما قلنا : إن التطبيق لا يكون إلا بانحناء الزائد حتى يصل إلى الناقص ، وعند الانحناء لايلزم من انطباق الرأسين انطباق كل جزء على كل جزء ، بل ما كان فى المنحنى لم ينطبق على شىء ولم تظهر الزيادة فى الطرف الآخر . ولو سلم الانطباق لايكون دفعيا ، بل لابد من تحرك الأجزاء للانطباق إلى غير النهاية بحركات غير متناهية ، والزيادة فى الأوساط إلى غير النهاية ، لما أن الأجزاء غير متناهية ، فانطباقاتها غير متناهية ، فلا الحركة تقف ، ولا الأجزاء تنتهى ، ولا الزيادة تظهر فى الطرف ، بل هى متحركة فى الأوساط إلى غير النهاية ، وذلك ضرورى .

وجميع ما قالوه فى إبطال التسلسل من البراهين فانما هو مبنى على أوهام كاذبة يردعها البرهان الصريح ، وإلى الآن لم يقم برهان خطابى ، فضلا عن يقينى على وجوب تناهى سلسلة اجتمعت أجزاؤها فى الوجود مع الترتيب ، أولم تكن .

فان ثبت تناهى الحوادث فلشىء آخر لايتعلق بالتسلسل استحالة أو جوازاً .

وطريق إثبات الواجب متسع ، لما فيه مندوحة عن ارتكاب أمثال هذه الأوهام) .

اهـ ص ٣٧ — ٣٨ .

ويقول الشيخ محمد الحسينى الظواهرى :

(" والإنصاف أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ، ثم مقابلة جزء من هذه بجزء =

الادراكات وغيرها ، وينفى المعتزلة العلم كمعنى . . . وينفون كل صفات النفس [١] .

والمعتزلة يحـــاولون كذلك نقض مسلك الأشاعرة إذ ان إثبات الأعراض يبنى على أساس تغير الصفات ، وهذا لا يطرد عند الأشاعرة لقولهم بصفات قديمة يستحيل عليها التغير [٢] .

الاستدلال على وجود الله عند السلفيين :

« جاء رجـل إلى الإمام أبى حنيفة رحمه الله تعالى فقال : ما الدليل على الصانع .

قال : أعجب دليل النطفة التى فى الرحم والجنين فى البطن يخلقه الله فى ظلمة البطن وظلمة الرحم وظلمة المشيمة ، ثم ان كان كما زعم أفلاطون الزنديق أن فى الرحم قالبا منطبعا ينطبع الجنين فيه فلزم . الحمار أن يكون الولد إما مئناثا أو مذكارا لان الحقيقة لا تختلف فلما رأينا المرأة تلد مرة ذكرا ومرة أنثى ومرة توأمين وطورا ثلاثة وتريد أن تلد فلا تلد وتريد

= من تلك إنما هو بحسب العقل [أى بحسب الفرض العقلى لا الواقع ونفس الأمر] .

فان كفى فى الدليل حكم العقل بأنه لابد أن يقع بازاء كل جزء جزء أولا يقع فالدليل جار فى الاعداد [إشارة الى نقض دليل بطلان التسلسل بأنه لو صح لزم أن تكون الاعداد متناهية وتناهى الاعداد باطل] وفى الموجودات المتعاقبة ، والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة ، لأن للعقل أن يفرض ذلك فى الكل .

وإن لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل فى الموجودات المترتبة ، فضلا عما عداها ، لأنه لا سبيل للعقل إلى ذلك .

وبعد ما تقدم صار التطبيق غير متفق عليه فى إبطال التسلسل ، وإن قيل إنه العمدة) .
نص ما قاله فى ص ٤٢ / ٤٣ فى كتابه التحقيق التام فى علم الكلام . الطبعة الأولى عام ١٩٣٩ نشر مكتبة النهضة المصرية .

(١) الشامل للجوينى ص ١٧٧ .

(٢) الشامل للجوينى ص ١٧٨ .

ألا تلد فتلد وتريد الذكر فتكون أنثى وتريد الأنثى فيكون الذكر على اخلاف اختيار الأبوين فعرفنا قطعا انه قدرة قادر عالم حكيم وأن الفلاسفة ينادون من مكان بعيد ، لقد هلكوا وبالله كفروا ووقعوا فى الهوى فتبا لمن يدعى الفهم وهو أعمى »[1].

وبمثل هذا استدل الإمام الشافعى رضى الله عنه على وجـــود الله (. . . قال الإمام المطلبى رضى الله عنه : استقبلنى سبعة عشر زنديقا فى طريق غزة : فقالوا ما الدليل على الصانع ؟ فقلت لهم : ان ذكرت دليلا شافيا هل تؤمنون ؟ قالوا : نعم قلت : نرى ورق الفرصاد طبعها ولونها سواء وريحها فيأكلها دود القز فيخرج من جوفها الإبريسم ، ويأكلها النحل فيخرج من جوفها العسل وتأكلها الشاة فيخرج من جوفها البعر فالطبع واحد ان كان موجبا عندك فيجب أن يوجب شيئا واحداً لأن الحقيقة الواحدة لاتوجب إلاشيئاواحداً ولاتوجب متضادات متنافرات ومن جوز هذا كان عن المنقول خارجا وفى التيه والجا . فانظر كيف تغيرت الحالات عليها فعرفت أنه فعل صانع عالم قادر يحول عليها الأحوال ويغير التارات . قال : فبهتوا ثم قالوا : لقد أتيت بالعجب العجاب . فآمنوا وحسن ايمانهم)[2].

وابن تيمية ينقد مسلك المتكلمين فى إثبات الصانع عن طريق إثبات حدوث العالم على النحو الذى ذكروه ، يقول :

فهذه الطريقة مما يعلم بالاضطرار أن محمداً ﷺ لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق ، ونبوة أنبيائه . ولهذا قد اعترف حذاق أهل الكلام أنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم ولاسلف الأمة وأئمتها وذكروا أنها محرمة عندهم .

---

(١) مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمى ص ١٢ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢ .

بل المحققون على انها طريقة باطلة وان مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدعى بها مطلقا . ولهذا تجد من اعتمد عليها فى أصول دينه فأحد الأمرين لازم له :

إما أن يطلع على ضعفها ، ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم فتتكافأ عنده الأدلة .

أو يرجح هذا تارة ، وهذا تارة كما هو حال طوائف منهم .

وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد فى الشرع والعقل كما التزم جهم لأجلها فناء الجنة والنار ، والتزم أبو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة . والتزم لأجلها الأشعرى وغيره ان الماء والهواء والتراب له طعم ولون وريح وغير ذلك ...

إلى غير ذلك من اللوازم التى التزمها من طرد مقدمات هذه الحجة التى جعلها المعتزلة ومن اتبعهم أصل دينهم ، فهذه داخلة فيما سماه هؤلاء أصول الدين ولكن ليست فى الحقيقة من أصول الدين الذى شرعه الله لعباده » (١) .

كذلك فان اعتمادهم على دليل الحدوث ألزمهم بضرورة التأويل فى كل نص يدل على قيام صفات حادثة بالله ، لأن دليلهم مبنى على أن كل مايقوم به الحادث فهو حادث .

وألزمهم — أى المعتزلة بخاصة — بضرورة القول بأن العبد يحدث فعل نفسه ، وليس فعله مخلوقا لله . . لأن هذا الدليل مبنى على أن إثبات محدث فى الغائب يستدل فيه باثبات محدث فى الشاهد (٢) .

وابن تيمية يذهب إلى أن معرفة وجود الله مغروزة فى الفطرة الإنسانية

---

(١) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول على هامش مناهج السنة طبعة ١٣٢١ هـ جـ ١ ص ٢٠ — ٢١ .

(٢) انظر مناهج التفكير فى العقيدة للدكتور عماد خفاجى ص ٨٤٠ — ٨٤٣ .

يقول : « اعلم بأن علم الإنسان بأن كل محدث لا بد له من محدث ، أو كل ممكن لا بد له من واجب أو كل فقير لا بد له من غنى ، أو كل مخلوق لا بد له من خالق ، أو كل معلم فلا بد له من معلم ، أو كل أثر فلا بد له من مؤثر ونحو ذلك من القضايا الكلية ، والأخبار العامة ، هو علم كلى بقضية كلية ، وهو حق فى نفسه .

لكن علمه بأن هذا المحدث المعين لابد له من محدث وهذا الممكن المعين لابد لهمن واجب ، هو أيضاًمعلوم له مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية.

وليس علمه بهذه القضايا المعينة المخصوصة موقوفا على العلم بتلك الصفة العامة الكلية بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلى فطرته . قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية .

وهذا كعلمه بأن الكتابة لابد لها من كاتب ، والبناء لابد له من بان . فانه إذا رأى كتابة معينة علم أنه لابد لها من كاتب ؛ وإذا رأى بنيانا علم أنه لابد له من بان ، وإن لم يستشعر فى تلك الحال كل كتابة كانت ، أو تكون أويمكن أن تكون .

ولهذا تجد الصبي ونحوه يعلم هذه القضايا المعينة الجزئية وإن كان عقله لا يستحضر القضية الكلية العامة ».

ثم يقول :

(ولهذا كان علم الإنسان انه هو لم يحدث نفسه لا يتوقف على علمه بأن كل إنسان لم يحدث نفسه ولا على ان كل حادث لم يحدث نفسه .

بل هذه القضايا العامة الكلية صادقة .

وتلك القضية المعينة صادقة ، والعلم بها فطرى ضرورى لا يحتاج أن يستدل عليه .)

ثم يقول :

ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على انهم متى شاهدوا شيئاً من الحوادث

المتجددة كالبرق والرعد والزلازل ذكروا الله وسبحوه ، لأنهم يعلمون ان ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه ، بل له محدث أحدثه .

وإن كانوا يعلمون هذا فى سائر المحدثات ، لكن ما اعتادوا حدوثه صار مألوفا لهم بخلاف المتجدد الغريب ، وإلا فعامة ما يذكرون الله ويسبحونه عنده من الغرائب المتجددة ، قد شهدوا من آيات الله المعتادة ماهو أعظم منه . ولولم يكن إلا خلق الانسان فانه من أعظم الآيات ، فكل أحد يعلم انه هو لم يحدث نفسه ، ولا أبواه أحدثاه ولا أحد من البشر أحدثه ، ويعلم انه لابد له من محدث ، فكل أحد يعلم ان له خالقا خلقه . ويعلم انه موجود حى عليم قدير سميع بصير .

ومن جعل غيره حيا كان أولى أن يكون حيا ، ومن جعل غيره عليما كان أولى أن يكون عليما . ومن جعل غيره قادراً كان أولى أن يكون قادراً فعلمه بنفسه المعينة المشخصة الجزئية . يفيده العلم بهذه المطالب وغيرها ، كما قال تعالى : « وفى أنفسكم أفلا تبصرون »[1] . ثم يقول :

« فما عدت هذه المسألة من النظريات التى يقام عليها برهان . فان الفطرة السليمة الانسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها بصانع قادر عليم حكيم « افى الله شك » « ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم » سورة لقمان ٢٥

وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة فى السراء فلا شك أنهم يلوذون إليها فى حال الضراء « وإذا غشيهم موج كالظلل دعووا الله مخلصين له الدين » ٦٥ العنكبوت . « وإذا مسكم الضر فى البحر ضل من تدعون إلا إياه » ٦٧ سورة الاسراء ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفى الشرك . . . »[2] .

---

(١) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لابن تيمية .

(٢) المصدر السابق ج ٣ ص ١٠١ .

وطريقة الاستدلال عند ابن تيمية فيما هو فى حاجة إلى الاستدلال هى كما يقول : طريقة الأنبياء .

(وطريقة الأنبياء صلوات الله عليهم الاستدلال على الرب تعالى : بذكر آياته .

وإن استعملوا فى ذلك القياس استعملوا قياس الأولى

لم يستعملوا قياس شمول يستوى افراده .

ولا قياس مثل محض .

فان الرب تعالى لا مثيل له ولا يجتمع هو وغيره تحت كلى يستوى افراده ، بل ما يثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى . . . ولهذا كانت الاقيسة العقلية البرهانية المذكورة فى القرآن من هذا الباب كما يذكره فى دلائل ربوبيته والهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك .

والفرق بين الآيات وبين القياس : أن الآية هى العلامة وهى الدليل الذى يستلزم عين المدلول لا يكون مدلوله امرا كليا مشتركا بين المطلوب وغيره بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول كما أن الشمس آية النهار ، فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار .

وأما قياس الأولى الذى كان يسلكه السلف اتباعا القرآن فيدل على انه يثبت له من صفات الكمال التى لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتا لغيره مع التفاوت الذى لا يضبطه العقل كما لا يضبطه التفاوت بين الخالق وبين المخلوق . . .) [1]

ويقول ابن القيم فى كتابه مدارج السالكين :

---

(١) مختصر نصيحة أهل الايمان فى الرد على منطق اليونان لابن تيمية للسيوطى ص ٢٥٢ ، ٢٥٥

« إن وجود الرب تعالى اظهر للعقول ، والفطر السليمة من وجود النهار ، ومن لم ير ذلك فيعقله وفطرته فليتهمهما ».

ويرى أن الرسل أشاروا إلى هذه البداهة في قوله تعالى « افي الله شك » ومع ذلك نبهوا إلى الدليل وهـــو وجود الله في قوله تعالى « فاطر السماوات والأرض » .

وكما يمكن الاستدلال على وجود الصانع بالمصنوع فانه يمكن — عند ارباب البصائر — أن يحدث العكس : يستدل بالصانع على المصنوع ، فكلا الطريقين صحيح وحق (١)

وعلى وجه العموم يوضح لنا الأستاذ الدكتور عوض الله حجازى أن التيميين يتابعون أصحاب المعارف من المعتزلة في أن معرفة وجود الله مسألة فطرية . ومن يراجع كتاب الجاحظ « الدلائل والاعتبار » يجد أن طريقة ابن قيم الجوزية في اثبات وجود الله هي طريقة الجاحظ تماما.(٢)

الاستدلال على وجود الله عند الحكماء

يقول ابن سينا في الاشارات والتنبيهات :

تنبيه : (كل موجود إذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره :

فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون .

فان وجب فهو الحق بذاته ، الواجب الوجود من ذاته وهو القيوم .

وإن لم يجب لم يجز ان يقال : إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا .

بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا ،

---

(١) مدارج السالكين لابن قيم الجوزية طبع المنار ج ١ ص ٣٢ — ٣٣

(٢) انظر ابن القيم وموقفه من التفكير الاسلامى للدكتور عوض الله حجازى ص ١٠٢ ط مجمع البحوث الاسلامية .

أو مثل شرط وجود علته صار واجبا .

وإن لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاتها الأمر الثالث وهو الإمكان .

فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع ؛

فكل موجود :

أما واجب الوجود بذاته .

أو ممكن الوجود بذاته .

إشارة : ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودا بذاته فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن .

فان صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته . فوجود كل ممكن هو من غيره .

تنبيه : إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا ، والجملة متعلقة بها أيضاً فتكون غير واجبة أيضا ، وتجب بغيرها .

ولنزد هذا بيانا :

شرح : كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها وذلك لأنها :

اما ان لا تقتضي علة أيضا ، فتكون واجبة غير ممكنة ، وكيف يتأتى هذا وإنما تجب بآحادها .

واما أن تقتضي علة هي الآحاد بأسرها فتكون معلولة لذاتها ، فان تلك الجملة والكل شيء واحد .

واما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض .. واما ان تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي .

إشارة : كل علة جملة هى غير شيء من آحادها فهى علة أولا للآحاد ثم للجملة وإلا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها ، فالجملة إذا تمت بآحادها لم تحتج إليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الإطلاق .

إشارة : كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء ، وفيها علة غير معلولة فهى طرف ، لأنها ان كانت وسطا فهى معلولة .

إشارة : كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد ظهر انها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها ، لكنها تتصل بها لا محالة طرفا .

وظهر انه ان كان فيها ماليس بمعلول فهو طرف ونهاية .

فكل سلسلة تنتهى إلى واجب الوجود بذاته (١) .

ومن هذا يتبين أن « الممكن » هو الذى دل على واجب الوجود ، كما يتبين انه صادر عنه صدور المعلول عن علته فليس حادثا بالمعنى الذى يقصده المتكلمون من كونه وجد بعد ان لم يكن موجودا (٢) .

يقول ابن سينا :

تنبيـــه : « الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة » .

مثل البعدية الزمانية والمكانية . . وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا فى الزمان معا .

والمراد أن العالم حادث بالذات لا بالزمان (٣) .

(١) الاشارات والتنبيهات لابن سينا بتحقيق الدكتور سليمان دنيا طبعة دار المعارف ١٩٥٨ القسم الثالث ص ٤٤٧

(٢) يقول السعد فى شرح العقائد النسفية ص ١٧٧ : والعالم بجميع أجزائه محدث ، اى خرج من العدم إلى الوجود بمعنى أنه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة .

(٣) الإشارات والتنبيهات ص ٥١٤ — ٥١٩ .

ويفضل ابن سينا هذا الدليل على دليل الحدوث الذى سلكه المتكلمون . يقول :

تنبيه : تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلا عليه .

لكن هذا الباب أوثق وأشرف ،أى إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود.

وإلى مثل هذا أشير فى الكتاب الكريم .

« سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق » . .

أقول : ان هذا حكم لقوم

ثم يقول : « أولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد » .

أقول : ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه [١] .)

ويرى الأستاذ الدكتور محمد البهى أن هذا الدليل ليس هو الدليل الوجودى الذى عرف فى الفلسفة الغربية بهذا الاسم ، وهو القائم على النظر فى معنى « الله » باعتبار انه الكمال المطلق ، ويتخذ دليلا على وجوده الواقعى ذلك لأن أصحاب هذا الدليل نظروا إلى ذات الله فقط ، وأما دليل حكماء الإسلام الذى معنا فقد نظر فى نفس الوجود واستدل على واجب الوجود من غيره لا من ذاته فهو قد جعل من ممكن الوجود دليلا على وجود واجب الوجود [٢] .

وإذا صحت هذه التفرقة فانه لا يستقيم مع ما يقوله ابن سينا من أنه يستدل بالله لا عليه وفقا لقوله تعالى : « أولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد »

---

(١) المصدر السابق ص ٤٨٢ و ٤٨٣

(٢) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى الجزء الثانى طبعة عيسى الحلبى الثانية عام ١٩٥١ ، ص ٢١٤ .

كما انه إذا كان قد وجه إلى الدليل الوجودى المعروف فى الفلسفة الغربية أنه محصور فى « دائرة التصور الذهنى فحسب » [١] ...

فان هذا النقد ينبغى أن يوجه إلى دليل الإمكان والوجوب الذى احتضنه فلاسفة الإسلام ، اللهم إلا أن يقال أن فلاسفة الإسلام يعتبرون فى دليلهم حدوث الممكن بالفعل ، والدليل على ذلك ما ذكره ابن سينا فى موضع آخر حيث يقول « لا شك ان هنا وجودا ، وكل وجود فإما واجب أو ممكن فان كان واجبا فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب وإن كان ممكنا فإنا نوضح ان الممكن ينتهى وجوده إلى واجب وجود [٢] .

وفى هذه الحالة يرجع دليل الفلاسفة إلى دليل المتكلمين فى اعتماده على إثبات حدوث العالم .

يقول الدكتور محمد البهى « انه عند التأمل يتبين ان تصور الوجود من حيث هو واتخاذه سلما للوصول إلى واجب الوجود بذاته يرتكز فى واقع الأمر على العالم المشاهد ويؤول إلى اعتباره [٣] . »

ومهما يكن من أمر فإن الفلاسفة ينقضون دليل المتكلمين فى حدوث العالم على نحو ما ذكره ابن رشد فى كتابه مناهج الأدلة يقول :

(طريقة المتكلمين ممتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل فضلا عن الجمهور ، ومع ذلك فهى طريقة غير برهانية ، ولا مفضية بيقين إلى وجود البارى سبحانه وتعالى .

وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث لزم أن يكون له ولا بد فاعل محدث ولكن يعرض فى وجود هذا المحدث شك ليس فى قوة صناعة الكلام الانفصال عنه .

وذلك ان هذا المحدث لسنا نقدر ان نجعله أزليا ولا محدثا .

---

(١) المرجع السابق ص ٢١٥   (٢) النجاة ص ٢٣٥

(٣) الجانب الالهى الجزء الثانى ص ٢٢١

أما كونه محدثا فلأنه يفتقر إلى محدث ، وذلك المحدث إلى محدث ويمر الأمر إلى غير نهاية وذلك مستحيل .

وأما كونه أزلياً فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً ، فتكون المفعولات أزلية ، والحادث يجب أن يكون متعلقا بفعل حادث .

اللهم إلا لو سلموا أن يوجد فعل حادث عن فاعل قديم وهم لا يسلمون ذلك (١) فان من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث .

وأيضا ان كان الفاعل حينا يفعل وحينا لا يفعل وجب أن تكون هناك علة صيرته باحدى الحالتين أولى منه بالأخرى فيسأل أيضاً فى تلك العلة مثل هذا السؤال وفى علة العلة فيمر الأمر إلى غير نهاية .

وما يقوله المتكلمون فى جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بارادة قديمة ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك .

ثم يقول وان الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الارادة .

والارادة هى شرط الفاعل لا الفعل .

وأيضا فهذه الارادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهرا لانهاية له إذا كان الحادث معدوما دهرا لانهاية له فهى لاتتعلق بالمراد فى الوقت الذى اقتضت ايجاده إلا بعد انقضاء دهر لانهاية له ، ومالا نهاية له لاينقضى ، فيجب ألا يخرج هذا المراد إلى الفعل أو ينقضى دهر لانهاية له وذلك ممتنع .

وأيضا فان الإرادة التى تتقدم المراد وتتعلق بوقت مخصوص لابد أن يحدث فيها فى وقت ايجاد المراد عزم على الايجاد لم يكن قبل ذلك الوقت .

ولأنه لولم يكن فى المريد فى وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه فى الوقت الذى اقتضت الارادة عدم الفعل لم يكن وجود ذلك الفعل عنه فى ذلك الوقت أولى من عدمه .

---

(١) مايقوله ابن رشد هنا الزام للمتكلمين وليس مذهبا لهم وإلا فمذهبهم مقرر واضح وهو ان العالم حادث وفاعله قديم هو الله تعالى .

إلى مافى هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة التى لايتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامة . ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف مالا يطاق)[1] .

ثم يستمر ابن رشد فى اضعاف دليل الحدوث عند المتكلمين فيشكك فى المبادىء التى قام عليها .

١ — فى الجوهر الفرد[2] وكونه حادثا .

٢ — فى طريقتهم فى اثبات ان جميع الأعراض محدثة.

وذلك لأننا لم نشاهد غير بعض الأعراض فاذا جاز لنا أن نتبين الغائب منها على ماشهدناه فقد جاز ذلك فى الأجسام حيث شاهدنا حدوث بعضها ولم يحتج الأمر إلى اثبات حدوث الأعراض أولا ، لأن الغرض منه اثبات حدوث الأجسام وأيضا فان الزمان من الأعراض ويعسر تصور حدوثه . وكذلك المكان .

---

(١) مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد تحقيق الدكتور محمود قاسم طبعة ١٩٦٤ ص ١٣٥ — ١٣٧ .

(٢) يقول القاضى عبد الجبار (إن قائلا لو استدل على قدم الأجسام بأنها غير متناهية فى العدد لكان إبطاله إنما يمكن باثبات الجزء) المحيط بالتكليف ص ٣٥ ، ٣٦ أما السعد فهو بعد أن يذكر فى شرح العقائد النسفية أدلة إثبات الجوهر الفرد وما ورد عليها يقول : وأما أدلة النفى أيضا فلا تخلو من ضعف ، ولهذا مال الإمام الرازى فى هذه المسألة إلى التوقف . فان قيل : هل لهذا الخلاف ثمرة ؟ قلنا : نعم فى إثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل إثبات الهيولى والصورة المؤدى إلى قدم العالم ، ونفى حشر الأجساد وكثير من أصول الهندسة المبنى عليه دوام حركة السماوات وامتناع الخرق والالتئام عليها) .

يقول العصام (... ولا يخفى أن ظلمات الفلاسفة فى إثبات الهيولى القديمة الأبدية فلو أثبت حادثا ينعدم ويعاد لم يكن فيه ظلمة فمنع قدمها أهون من إثبات الجزء) .

ويقول العصام أيضا (... فيه إشارة إلى أن النفى أقوى ، فتفطن ..) على نفى الجوهر الفرد ، ص ١٨٨ طبعة ١٩١٣ م .

٣ — فى طريقهم فى اثبات ان مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ، فهذه مقدمة صادقة ان اريد بمالا يخلو من الحوادت حادث معين منها ، يشار إليه . فيقال مالا يخلو من هذا السواد المشار إليه .

اما ان أريد جنس الحوادث فهى غير مسلمة ، لأنه يجوزان يتصور المحل الواحد تتعاقب عليه أعراض حادثة غير متناهية . ولا يسلم رد المتكلمين على هذا بأن « مايوجد بعد وجود أشياء لانهاية لها لايمكن وجوده » لأنه يلزم الا يوجد إلا بعد انقضاء مالا نهاية له ، ولما كان مالا نهاية له لاينقضى وجب ألا يوجد هذا المشار اليه المفروض موجوداً .

وابن رشد يرى ان هذا الاعتراض من المتكلمين ليس صادقا ، (وذلك أن الأشياء التى بعضها قبل بعض توجد على نحوين : اما على جهة الدور وإما على جهة الاستقامة فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها ان تكون غير متناهية إلا ان يعرض عنها ما ينهيها ....) .

ثم يقول (.... وهذا كله ليس يظهر فى هذا الموضع وإنما سقناه ليعرف أن ماتوهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهانا ولا هو من الأقاويل التى تليق بالجمهور، أعنى البراهين البسيطة التى كلف الله بها الجميع من عباده الإيمان به ، فقد تبين لك من هذا ان هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية) [1] .

ويستمر ابن رشد فى نقد دليل المتكلمين فيقول :

ان الأشعرية (لما صرحوا ان الله مريد بارادة قديمة ووضعوا ان العالم محدث قيل لهم كيف يكون مراد حادث عن ارادة قديمة .

قالوا : ان الإرادة تعلقت بايجاده فى وقت مخصوص وهو الوقت الذى وجد فيه فقيل لهم : ان كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدث فى وقت عدمه

---

(١) المصدر السابق ص ١٤٠ ـ ١٤٤ .

هى بعينها نسبة إليه فى وقت إيجاده فالحدث لم يكن وجوده أولى منه فى غيره إذا لم يتعلق به فى وقت الوجود فعل انتفى عنه فى وقت العدم .

وإن كانت مختلفة فهنالك أرادة حادثة ضرورة وإلا وجب أن يكون مفعول محدث عن فعل قديم . فإنه ما يلزم من ذلك فى الفعل يلزم فى الإرادة . وذلك أنه يقال لهم : إذا حضر الوقت — وقت وجوده — فوجد هل يوجد بفعل قديم أو بفعل محدث ؟ فإن قالوا بفعل قديم فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم وإن قالوا بفعل محدث لزمهم أن يكون هنالك ارادة محدثة.

فإن قالوا الإدارة هى نفس الفعل فقد قالوا محالا فإن الإرادة هى سبب الفعل فى المريد . ولو كان المريد إذا أراد شيئاً مافى وقت ما وجد ذلك الشىء عند حضور وقته من غير فعل منه بالإرادة المتقدمة لكان ذلك الشىء موجوداً من غير فاعل .

وأيضاً فقد يظن أنه إن كان واجباً أن يكون عن الإرداة الحادثة أمر حادث فقط فقد يجب أن يكون من الإرادة القديمة مراد قديم وإلا كان مراد الارادة القديمة والحادثة واحدا وذلك مستحيل . فهذه الشبه كلها إنما أثارها فى الاسلام أهل الكلام بتصريحهم فى الشرع بما لم يأذن به الله فانه ليس فى الشرع أنه سبحانه مريد بإرادة حادثة ولا قديمة فلاهم فى هذه الأشياء اتبعوا ظواهر الشرع فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ، ولاهم أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا ممن سعادته فى علوم اليقين[1])

ويلخص ابن تيمية هذا النقد فيقول :

يقولون — أى الفلاسفة — لو كانت الأفعال جميعها حادثة فالحدث

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٦ — ٢٠٧

أما أن يكون قد صدرت عند الحادثات بسبب حادث يقتضى الحدوث وأما أن لا يكون .

فان لم تكن قد صدرت عنه بسبب حادث يقتضى الحدوث لزم ترجيح الممكن بلا مرجح وهو ممتنع بديهة . فضلا عن أن القول به يسد طريقة إثبات الصانع على المتكلمين إذ لا يمكن مع القول به الحكم باحتياج الممكنات إلى المؤثر .

وإن صدرت عنه المحدثات بسبب حادث فالقول فى حدوث ذلك السبب كالقول فى حدوث غيره ويلزم التسلسل الممتنع[1] .

وهذا ما جعل ابن تيمية ينقض دليل الفلاسفة على نفس الأصول التى أوردها فى نقض دليل المتكلمين . إذ يستلزم دليلهم ان ما يحدث من الحوادث المشاهدة يكون بغير محدث لأن واجب الوجود عندهم علة تامة، والعلة التامة يقترن بها معلولها ولا يتأخر عنها شىء منه ، فيلزم ان ما يحدث من الحوادث المشاهدة لا يحدث عن هذه العلة التامة فيكون حادثاً بغير محدث[2] .

ويحكى ابن تيمية ما يقوله القائلون بالحدوث للفلاسفة « إذا كان الله لم يزل خالقاً قديماً فى الأزل فالحوداث فى العالم كيف وجدت ؟

أعن القديم أم عن غيره ؟ فان قلتم هو خالقها وعنه صدر وجودها فقد قلتم بأن القديم خلق المحدث وأراد خلقه بعد أن لم يرد ، وإن قلتم ان غيره فعل الحوادث فقد أشركتم بعد ما بالغتم فى التوحيد لواجب الوجود لذاته[3] .

(١، ٢) الارادة والأمر لابن تيمية من مجموعة الرسائل الكبرى ط صبيح عام ١٩٦٦م ج١ ص ٣٢٩ — ٣٣٠

(٣) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول على هامش منهاج السنة ج٢ ص ٨٣ وقريب من هذا ما ذكره الامام الرازى فى المطالب العالية ، وسنعرض لهذا فيما يأتى من الكتاب .

وهكذا ينقض الفلاسفة دليل المتكلمين وينقض المتكلمون دليل الفلاسفة كما سبق أن نقض المتكلمون بعضهم دليل بعض .

وجميع هؤلاء يحاولون الاستشهاد على ما يذهبون إليه — عقلا — بآيات من القرآن الكريم .

وفضلا عما سبق ذكره من آيات يستشهدون بها فهم — أى المتكلمون والفلاسفة — يحاولون الاستشهاد بما جاء فى القرآن الكريم من استدلال سيدنا إبراهيم بقوله « لا أحب الآفلين » .

يرى المتكلمون أن سيدنا إبراهيم يستدل بالأفول « وهو الحركة — والتغيير » على الحدوث ، وبالحدوث على أن القمر لا يكون إلها .

ويرى الفلاسفة أن سيدنا إبراهيم يستدل بالأفول « وهو الامكان » على أن القمر لا يكون إلهاً .

وينكر ابن تيمية على الفريقين أن القرآن فيه هذا الاستدلال .

فتفسير الأفول بالحركة أو التغير ، وتفسير الأفول بالامكان يتعارض مع اللغة .

على أنه لو كان الخليل مستدلا بالحركة ، أو مستدلا بالامكان لما انتظر الأفول ولحكم بما حكم به منذ البزوغ .

ومن ناحية أخرى فسياق الآيات وارد فى الاستدلال على عدم الشريك لا على وجود الله[1] .

وابن رشد بعد أن ينقد دليل المتكلمين على النحو الذى سقناه آنفاً يدلل على الطريقة الشرعية فى إثبات وجود الله .

فيقول (الطريق التى نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل إلى

---

(١) موافقة صريح المعقول لابن تيمية ج ١ ص ١٩٠ وما بعدها ومنهاج السنة لابن تيمية ج١ ص ٥١ وما بعدها .

بابها إذا استقرىء الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين .

أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من اجله ولنسم هذه دليل العناية .

والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل أختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع[1].)

ثم يقول (الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تصفحت وجدت ثلاثة أنواع :

اما آيات تتضمن التنبيه على دليل العناية ، واما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع ، واما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً) .

فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى « ألم نجعل الأرض مهاداً ، والجبال أوتادا » إلى قوله تعـــالى « وجنات ألفافا »

٦ — ١٦ سورة عم

. . . ومثل هذا كثير في القرآن الكريم .

وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى «فلينظر الانسان مم خلق ، خلق من ماء دافق » ٦ — الطارق

إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى .

وأما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضاً بل هي الأكثر مثل قوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم» إلى قوله تعالى « فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون»[2] سورة البقرة ٢١ — ٢٢

(١ ، ٢) مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٥٠

قدم العالم بين الفلاسفة والمتكلمين :

يقول الجلال الدوانى فى شرحه على العقائد العضدية .

(إن أرسطاليس وأتباعه ذهبوا إلى :

قدم العقول ،

والنفوس الفلكية ،

والأجسام الفلكية :

بموادها ،

وصورها الجسمية ،

والنوعية

وأشكالها

وأضوائها .

والعنصريات :

بموادها

ومطلق صورها الجسمية

لا أشخاصها

وأما صورها النوعية :

فقيل قديمة بجنسها ، فإن

صور خصوصيات أنواعها

لا يجب أن تكون قديمة .

والظاهر من كلامهم أن قدمها بأنواعها

ونقل عن أفلاطون :

القول بحدوث العالم .

فقيل : إن مراده الحدوث الذاتى .

وقد رأيت أنا كتابا بخط واحد من الفلاسفة الإسلاميين . ذكر فيه

نقلا عن أرسطاليس : إن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم .. [يقول الشيخ محمد عبده : أى بالزمان وإن كان حادثا بالذات] إلا رجلا واحدا منهم ، وقال مصنف هذا الكتاب : إن مراد أرسطو من هذا الرجل أفلاطون . فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى [يقول الشيخ محمد عبده : وإلا لم يصح الاستثناء ، فهو الزمانى] ثم نقل الحدوث الزمانى عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الإنسانية وقدم البعد المجرد . . .) .

يقول الشيخ محمد عبده : (وقد نقل بعض أفاضل المتأخرين حدوث العالم عن جميع الحكماء الأقدمين ، وادعى غلط الناقلين عنهم القدم فى فهم كلامهم) .

يقول الجلال :

(ونقل عن جالينوس التوقف فيه ، ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من أصول الحكمة عندهم . .) .

ثم يقول :

(واستدل الفلاسفة على مذهبهم بأنه :

لا يخلو من أن يكون جميع مالا بد منه فى وجود ممكن ما حاصلا فى الأزل ، أولا .

فان كان الأول لزم وجود ذلك الممكن فى الأزل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة .

وإن كان الثانى فاذا حدث ممكن ما :

فاما أن يكون حدوثه من غير حدوث أمر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته .

وإما أن يكون بسبب حدوث أمر آخر فينتقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل)[1] .

أما المتكلمون فبعد أن رأيناهم يعزلون دليلهم فى وجود الله على النحو الذى قدمناه ، والذى يستند أساساً إلى القول بحدوث العالم ..

نجد بعضهم ينقضون ذلك بقولهم بقدم العالم ، أو بعـــدم الدليل على نفيه .

فالإمام الغزالى ذهب فى بعض مؤلفاته إلى القول بقدم العالم وإن لم يصرح بذلك . حيث رأى أن العالم الجسمانى صادر عن العقول والنفوس صدورا ذاتيا : حسب نظرية العقول عند الفلاسفة .

يقول :

(ان تلك الصور العقلية مباد لهذه الصور الحسية ، يجب عنها لذاتها وجود هذه الأنواع فى العوالم الجسمانية)[2] .

ويذهب إلى ان العقول والنفوس قديمة .

يقول (فأشرف المبدعات هو العقل أبدعه من غير سبق مادة أو زمان).

هذا عن العقل الأول .

وكذلك العقول والنفوس جميعها .

ويرى أن درجات العالم ثلاث :

١ — العقل أو العقول .

٢ — النفس أو النفوس .

٣ — المادة

والزمان ابتدأ منذ ابتدأت النفس ، والمكان ابتدأ منذ ابتدأت

---

(١) انظر شرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية ص١٣ — ١٦

(٢) معارج القدس طبعة مطبعة الاستقامة ونشر المكتبات التجارية ص ١٢٣ .

المادة . أما الإله والعقل والنفس فلا توصف بالزمان والمكان ، ولا يعتورها الزمان والمكان .

فالنتيجة التي لم يصرح بها الغزالي إذن هي ان المجردات قديمة بالزمان وان كانت حادثة بالذات[1].

فهل يتعارض ذلك مع قوله في كتابه تهافت الفلاسفة (تكفيرهم — أي الفلاسفة — لابد منه في ثلاث مسائل : احداها مسألة قدم العالم وقولهم أن الجواهر كلها قديمة ، والثانية :

---

(١) انظر الحقيقة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا طبعة عيسى الحلبي عام ١٩٤٧ ص ٣٢٩ ، ونص الغزالي كما جاء في كتابه كالآتي :

(فأشرف المبدعات هو العقل :

أبدعه بأمر من غير سبق مادة وزمان ، وما هو مسبوق إلا بالأمر فقط ، ولا يقال في الأمر أنه مسبوق بالباري تعالى ، ولا مسبوق ، بل التقدم والتأخر إنما يعتوران على الموجودات التي هي تحت التضاد ، والباري تعالى هو المقدم والمؤخر ، لا المتقدم المتأخر .

وما دون العقل هو النفس

وهو مسبوق بالعقل ، والعقل متقدم عليه بالذات لا بالزمان والمكان ، والمادة ، فالسبق بالذات إنما ابتدأ من العقل فقط

والسبق بالزمان إنما ابتدأ من النفس

والسبق بالمكان انما ابتدأ بالطبيعة

فالطبيعة اذن سابقة على المكان والمكانيات ، ولا يعتورها المكان ، بل يبتدىء المكان من تحريكها أو حركتها في الجسم .

والنفس سابقة على الزمان والزمانيات ولا يعتورها الزمان ، بل الزمان والدهر يبتدىء منها .

والعقل سابق على الذوات ، والذاتيات ولا يعتوره الذات والجوهرية ، بل الجوهرية انما تبتدىء منه ، أعني هو مبدأ الجواهر ، والسابق على الذات والجواهر والدهر والزمان والمكان والجسم والمادة والصورة ، ولا يوصف بشيء مما تحته إلا بالمجاز) اﻫ نص ما جاء بمعارج القدس نشر بالمكتبة التجارية بمصر ، طبع مطبعة الاستقامة ص ١٥١ و ١٥٢

قولهم ان الله تعالى لايحيط علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص . والثالثة : انكارهم بعث الأجساد وحشرها) : [١]

أليس تقييده لتكفيرهم بأنه فى قولهم : « ان الجواهر كلها قديمة » ما يسمح له بالقول بقدم المجردات لا الجواهر كلها ؟

ومن هنا فلست أرى ان هذا يمكن أن يكون سبباً كافياً للتشكيك فى صحة نسبة كتاب معارج القدس للإمام الغزالى كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين ، وبخاصة إذا لاحظنا أمرين : أن الإمام الغزالى لم يصرح بالقول بقدم العالم ، الثانى : أن الغزالى لم يكن وحده — من بين المتكلمين — الذى ينسب إليه القول بقدم العالم .

فقد ذهب الإمام الرازى إلى مثل ذلك فيما نقل عنه .

يقول ابن تيمية موضحا ما ذهب اليه الإمام الرازى : (ثم هؤلاء الشذوذ من المتأخرين الذين زعموا ان الفعل لايشترط فيه تقدم العدم قد ذكروا حججاً ذكرها ابن سينا وغيرها من متأخريهم واستقصاها الرازى فى مباحثه المشرقية وذكر فى ذلك ما سماه عشرة براهين وكلها باطلة) [٢] .

ثم يأخذ ابن تيمية فى ايراد هذه البراهين وأبطالها .

ويقول الدكتور سليمان دنيا : (اما القول بقدم العالم فليس الغزالى وحده هو الذى انفرد بالقول به من دون العلماء المشهورين بالدفاع عن الدين) . ويقول : (هذا الإمام الرازى جوز القول بقدم العالم اوكاد) [٣] وهو يشير بذلك إلى ما رواه خوجة زادة فى كتابه تهافت الفلاسفة .

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالى ، بتحقيق الدكتور سليمان دنيا طبعة دار المعارف الثانية . ص ٢٩٤ .

(٢) منهاج السنة لابن تيمية جـ ١ ص ٦٣ ،

(٣) الحقيقة فى نظر الغزالى للدكتور سليمان دنيا ص ٥٤٥ .

يقول خوجة زادة :

(اتفقت أرباب الملل والشرائع من أهل الإسلام وغيرهم على أن العالم محدث . وخالفهم فى ذلك جمهور الفلاسفة وتوقف جالينوس فيه على ما حكى عنه أنه قال فى مرضه الذى توفى فيه لبعض تلاميذه :

« اكتب عنى ما علمت ان العالم قديم أو حادث » .

قال الإمام الرازى : وهذا دليل على أن جالينوس كان منصفا طالبا للحق ، فان الكلام فى هذه المسألة قد يقع من العسر والصعوبة الى حيث يضمحل أكثر العقول فيه) [1] .

ثم يقول الدكتور سليمان دنيا :

(وأصرح من كل ذلك ما فى شرح العقائد العضدية لجلال الدين الدوانى من ان ابن تيمية قائل بقدم العالم بالجنس ، بمعنى انه لا يزال فرد من أفراد العالم موجودا ، وما من جزء من أجزاء الزمان إلا وقد كان فيه حادث إلى غير النهاية ، وذلك ان ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظواهر الآيات والأحاديث القائلين بأن الله استوى على العرش جلوسا ، فلما أورد عليهم أنه يلزم أن يكون العرش أزليا لما ان الله أزلى فكانه أزلى قال : انه قديم بالنوع ، أى ان الله لا يزال يعدم عرشا ويحدث آخر من الأزل إلى الأبد حتى يكون له الاستواء أزلا وأبدا) . [2]

بل ان كتاب حواشى العقائد النسفية يرى بعض المشتركين فى تأليفه ان دليل القول بحدوث العالم غير تام .

---

(١) تهافت الفلاسفة لخوجة زادة المتوفى ٨٩٣ هـ ، على هامش تهافت الفلاسفة للغزالى طبعة المطبعة الخيرية سنة ١٣١٩ هـ ص ١٥ .

(٢) انظر شرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية ص ٣٨ وحاشية الشيخ محمد عبده بنفس الصفحة ، ط المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ ، يقول الشيخ محمد عبده (ولست أعرف هل قال ابن تيمية بشىء من ذلك على التحقيق وكثيراً ما قيل عنه ما لم يقله) .

فلا يرضى الشيخ الخيالى عن قول السعد (الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار حادث) ويجوز أن يكون الشيء صادرا بالقصد والاختيار ومع ذلك يكون قديماً . فيجوز أن تكون الأعراض التى يشاهد حدوثها قديمة وان طرأ عليها العدم إذ لم تسلم قضية « ان العدم ينافى القدم » .

وهذا نص الخيالى :

(واعترض عليه بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود فى انه بحسب الذات لا الزمان) .

. . . ويعلق الشيخ عبد الحكيم على وجهة نظر الخيالى . فيقول فى نهاية تعليقه :

(وبالجملة ان القصد إذا كان كافيا — وهو قصد الواجب تعالى وتقدس — فى حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره ، واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمانا أيضاً فيكون أثره حادثا قطعا) (١) .

ويذهب صاحب المواقف إلى أن حدوث العالم مسألة لا يتوقف السمع على إثباتها (إذ يمكن إثبات الصانع دونه ، إذ يستدل على وجوده بإمكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم) (٢) .

بل يمكن القول بأن الشيخ محمد عبده يميل إلى القول بأن العالم حادث

---

(١) انظر الحقيقة فى نظر الغزالى للدكتور سليمان دنيا ص ٥٤٥ الى ص ٥٤٨ وشرح العلامة سعد الدين التفتازانى على العقائد النسفية ، مع شرح الخيالى ، وشرح عبد الحكيم السيالكوتى ، وشرح العصام ، طبعة الكتبى عام ١٩١٣ م ، ص ١٩٢ و ١٩٣ .

(٢) المواقف جـ ٢ ص ٥٠ و ٥١ ، وخالفه فى ذلك الفنارى انظر صفحة ١٩٢ من هذا الكتاب .

بالذات لا بالزمان . أنظر اليه وهو يناقش الجواب على دليل الفلاسفة على قدم العالم .

يقول (. . . ورابعا ، هل بين الحادث الذى هو أول الحوادث وبين الواجب سبق زمانى ؟ لا أظن أحدا يقول ذلك ، حيث لازمان بالوفاق ، فليكن سبقا ذاتيا ، فرجع الأمر إلى ما قال الفيلسوف) [1] .

وهكذا رأينا ان الاجماع إنما هو على وجود الله تعالى .

أما ما عدا ذلك فقد تناوله الخلاف بين كبار المتكلمين والفلاسفة وهم جميعا يستدلون بعقولهم .

ثم يستشهدون بآيات من القرآن الكريم .

أو يحاولون ذلك .

---

(١) حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية ص ٢٢

الفصل الثانى

مسألة اثبات صدق الرسول

تمهيد :

كان فى الجزيرة العربية بخاصة ، والعالم الذى نزلت إليه الرسالة الاسلامية بصفة عامة ، من ينكر إرسال الرسل .

وكان من هؤلاء من أقر بالخالق ، وبنوع من المعاد ، لكنهم ينكرون الرسل ويذهبون إلى أن الأصنام تكون شفعاءهم عند الله .

وكان هناك البراهمة الذين ينكرون النبوات أصلا ، ويذهبون إلى استحالتها عقلا ، ويقولون بأن الله يتعبد خلقه بما تدلهم عقولهم عليه (١) وإلى هذا ذهب ابن الراوندى فى كتابه « الزمردة (٢) » .

وإن كان الباقلانى يجعل من البراهمة من ينكر النبوة فى غير آدم ، ومن ينكر النبوة فى غير إبراهيم (٣) . والمقدسى يذكران منهم من يزعم أن الله بعث إليهم ملكا من الملائكة فى صورة بشر ، ومن هؤلاء فرق لكل منهم ملك مرسل (٤) وهذه الرسل التى تأتيهم من الملائكة لا تأتى لبيان شرع أو عبادة ، فهذا يكفى فيه العقل ، وإنما تأتى لحسم شر متوقع يتعرض له العالم (٥) ،

وقد تناول اليهود بالعناد والتقول نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ج٢ ص٢٥٨ ـ ٢٦٣

(٢) بحث باول راوس عن ابن الراوندى ضمن مجموعة من "تاريخ الالحاد فى الاسلام ص ١٣٦

(٣) التمهيد ص ٩٦ وما بعدها

(٤) البدء والتاريخ ج ١ ص ١٠٩ ، ص ١٢

(٥) تحقيق ما للهند من مقولة للبيرونى ص [illegible]

منذ فجر الرسالة فقد كتبوا إلى يهود العراق واليمن ومن يبلغهم كتابهم من اليهود فى الأرض كلها قائلين أن محمداً ليس نبى الله فاثبتوا على دينكم[1] .

والعيسويه من اليهود طورت هذا الموقف من بعد ، إذ قالت بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم للعرب بخاصة ، بدأ صاحبهم — عيسى بن يعقوب — دعوته فى أواخر الدولة الأموية ، وانتشرت فرقته فى أيام أبى جعفر المنصور وانتهى الأمر بمقتله ، وكان يزعم فوق ذلك أنه نبى ، ورسول للمسيح المنتظر[2] وقد اهتم الباقلانى بالرد عليه فى كتابه التمهيد[3].

وكان لعلماء المسيحية كتابات ومؤلفات تتناول شخصية الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم تناولا سيئاً ، وكان ليوحنا الدمشقى قدم فى هذا ، كما كان للدعو ثيوفاينز المعترف المتوفى عام ٨١٧ م الذى كتب كتابه بعنوان «حياة النبى»[4] قدم أيضاً .

ومن هنا برزت مشكلة تصديق الرسول .

مشكلة تصديق الرسول :

لم يكن تقبل العرب الذين بعث الرسول صلى الله عليه وسلم بين ظهرانيهم لفكرة النبوة سهلا .

لقد صعب على الكثير منهم فى بادىء الأمر الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ، أكثر مما صعب عليهم دعوته إلى الله .

يقول الدكتور إبراهيم بيومى مدكور «ان مشكلة الوحى فى العالم العربى

---

(١) أسباب النزول للواحدى ص ١٠٢

(٢) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ص ١٩٦

(٣) التمهيد ص ١٤٧ — ١٤٨

(٤) حضارة الإسلام لجوستاف جرونيباوم ص ٦٥ — ٦٩ .

اثيرت منذ بدأ النبي صلى الله عليه وسلم دعوته ، فقد قابلوه عند جهره بها بقولتهم (هذا ابن ابى كبشة يكلم من السماء[1]) .

ومن أجل هؤلاء وأمثالهم يقول الله تعالى (لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم) ١٦٤ آل عمران

ويقول (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) ١٠٧ الأنبياء .

ويقول (قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون) ١٦ يونس

ويقول (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون) . ٤٨ العنكبوت .

ويرد على المتسائلين (مالهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق) ٧ الفرقان .

فيقول : (وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا انهم ليأكاون الطعام ويمشون فى الأسواق) ٢٠ الفرقان .

ويقول (ولقد أرسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم أزواجاً وذرية) . ٣٨ الرعد

ويرد على تساؤل (لو نزل عليه القرآن جملة واحدة) ٣٢ الفرقان .

فيقول (كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا). ٣٢ الفرقان

ويتساءلون (لولا أنزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) . ٣١ الزخرف

فيرد القرآن عليهم (اهم يقسمون رحمة ربك) ويصور تساؤل بعضهم وانكارهم (ومامنع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى الا أن قالوا أبعث الله

---

(١) فى الفلسفة الإسلامية للدكتور إبراهيم بيومى مدكور ٩٢ .

بشراً رسولا) ٩٤ الإسراء ، وهؤلاء يقترحون على الله ارسال ملك ، فيقول سبحانه (قل لو كان فى الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا .) ثم يرد على ارجافهم بأن محمداً صلى الله عليه وسلم يستمد القرآن من معلم فيقول (لسان الذى يلحدون اليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين) .

هذه الآيات وأمثالها توضح المعارضة التى قوبلت بها النبوة فى صدر الرسالة. والقرآن الكريم يقدم دليل صدق الرسول صلى الله عليه وسلم بما يقرره عن سلامة دعوته ، وبما يسجله عن اخلاقه ، وبما يقدمه من معجزة القرآن .

وهو لايساير المنكرين إذ يتعنتون فى طلبهم اظهار معجزة حسية .

فقد أتت قريش إلى اليهود فسألوهم : ما جاءكم به موسى من البينات ؟ قالوا : عصاه ويده بيضاء للناظرين . وأتوا النصارى فقالوا : كيف كان عيسى فيكم ؟ قالوا : يبرىء الأكمه والأبرص ويحيي الموتى . فأتوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا : ادع لنا ربك يجعل الصفا ذهبا .

فأنزل سبحانه وتعالى « ان فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب » ١٩٠ آل عمران .

وجاء المشركون إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فقالوا : يا محمد والله لانؤمن لك حتى تأتينا بكتاب من عندالله ومعهأربعة منالملائكة يشهدون انه من عند الله وأنك رسوله . فنزل قوله تعالى : «ولو نزلنا عليك كتابا فى قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا ان هذا إلا سحر مبين . وقالوا لولا انزل عليه ملك ، ولو انزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لاينظرون ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم مايلبسون» [1] . ٧-٩ الأنعام

---

(١) أسباب النزول لواحدى ص ١٠٣

ويصور سبحانه اصرار المصرين على ان يكون إيمانهم مبنيا على معجزة حسية (الذين قالوا ان الله عهد إلينا ألا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار) ١٨٣ آل عمران .

فيرد عليهم القرآن الكريم باعتبارهم جزءا من تاريخ انسانى طويل تتشابه فيه الإنسانية فى كل زمان ومكان . ويقرر ان المعجزة لم تكن دائما مطلبا جديا صادقا من مريدى الإيمان أو المستعدين له وإنما هى فى كثير من الأحيان مطلب المصرين على الكفر (قل قد جاءكم رسل من قبلى بالبينات وبالذى قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين) ١٨٣ آل عمران .

فلا استجابة هنا لمطلب المعجزة ، « فإن كذبوك فقد كذب رسل من قبلك » .

وعن حقيقة الوحى تحدث القرآن الكريم ، قائلا (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء) ٥١ الشورى .

ثم فصلت كتب الحديث والسير مراتب الوحى التى كانت للنبى عليه الصلاة والسلام بلغت بها ستة وأربعين نوعا .

وهى عند ابن قيم الجوزية ذات سبع مراتب : الرؤيا الصادقة ، والقاء الملك فى روعه دون أن يراه وان يتمثل له الملك رجلا فيراه ويخاطبه وأن يأتيه فى مثل صلصلة الجرس ، وأن يرى الملك فى صورته التى خلق عليها ، وان يوحى اليه فوق السماوات كما حدث فى المعراج ، وأن يكلمه الله بلا واسطة ملك من وراء حجاب [1] .

ولقد آمن من دخل فى الإسلام فى مبدأ الأمر بنزول جبريل عليه السلام رسولا من الله إلى محمد صلى الله عليه وسلم يوحى اليه القرآن ،

---

(١) زاد المعاد طبعة الحلبى ١٩٥٠ م ج ١ ص ١٨

وقد صدقوه فيما أخبرهم من ذلك اعتمادا على ما يعلمونه من حاله وخلقه وطبيعة دعوته ، هكذا كان حال خديجة ، وأبي بكر وغيرهما من المسلمين الأوائل ، كما كان حال هرقل عند ما جاء اليه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وسأل عن النبي وأهله وتمعن فى تقصى أحواله (١) .

ولما آمن أوائل المسلمين بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم على هذا الأساس السهل المستقيم هدأت خواطرهم فى الصدر الأول عن الاشتغال ببحث سر النبوة وأساسها وفلسفة المعجزات وأسبابها .

لكن هذا الهدوء لم يطل أمده إذ سرعان ما دعت الدواعى بالاختلاط ، وتقوت الشكوك المهزومة بتسلل الأعداء ، وبدأ فى القرن الثانى للهجرة نشاط المزدكية والمانوية لنشر دعوة التثنية ، وأخذت السمنية وغيرهم من براهمة الهند ينادون بتناسخ الأرواح ، وينكرون النبوة والأنبياء .

وظهر فى مجال الهجوم على النبوة شخصيات مثل عبد الله بن المقفع الذى ينسب اليه أنه أنشأ معارضات للقرآن ، أشار الباقلانى إلى الزعم بورودها فى كتابيه الدرة واليتيمة ، وذكر ان ابن المقفع اشتغل بذلك فترة ثم مزق ما جمع استحياء من اظهاره (٢) .

وقد عثر الباحثون على كتاب بعنوان (النزاع بين الإسلام والمانوية ، كتاب لابن المقفع ضد القرآن رد عليه القاسم بن ابراهيم .)

وقد تناول ابن المقفع فى كتابه ذاك التهكم برسول الله محمد صلى الله عليه وسلم ونقد عقائد الإسلام بصفة عامة .

كما ينسب إلى ابن المقفع الحاق « باب برزويه » بكتاب دليلة ودمنة وهو باب فارسى الأصل يشكك فى الأديان عموما . (٣)

---

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ص ٩٢ — ٩٣

(٢) اعجاز القرآن للباقلانى ص ٣٢

(٣) بحث عن ابن المقفع لجبريلى ضمن كتاب من تاريخ الالحاد فى الإسلام ص ٧٤

وابن الراوندى (١) يحكى عنه أنه كان يقول فى القرآن(انه لايمتنع أن تكون القبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها ، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة . . . إلى أن يقول : وهب أن بلغ فصاحته طالت على العرب فما حكمه على العجم الذين لايعرفون لسانهم وما حجته عليهم .)

ويذهب أبو بكر الرازى (٢) الملحد إلى انكار النبوة بوهم ان الله قد خلق الناس متساوين فى عقولهم ، فلامعنى لتفضيل بعض الناس واختصاصهم بارشاد الناس جميعا ، والعقل وحده كاف لمعرفة أسرار الألوهية ، ولمعرفة الخير والشر ولتدبير أمور المعانى) (٣) .

وبالإضافة إلى هؤلاء كان هناك مدعو النبوة الذين يتصنعون الوحى ، ويصنفون كلاما يعارضون به القرآن مثل الأسود بن كعب بن عوف العنسى الذى ظهر فى السنة العاشرة من الهجرة وقتل فى خلافة أبى بكر . ومسيلمة الكذاب الذى ظهر فى عصر الرسول ، وقتل فى السنة الثانية عشرة من الهجرة . وطليحة ابن خويلد الأسدى الذى تاب عن فعلته فيما بعد واستشهد فى مرقعة نهاوند ، ومثل الذين تنبأوا فى نطاق غلاة الشيعة وكان لايختفى منهم واحد إلا ليظهر آخر . . . (٤)

ومن أجل ذلك كله نشطت المذاهب الكلامية للاشتغال بموضوعات

---

(١) هو أحمد بن يحيى بن اسحاق الراوندى ولد عام ٢١٠ هـ واختلف فى وفاته اختلافا كبيرا . من تاريخ الإلحاد فى الإسلام ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٧٤ ، ص ١١٠ نقلا عن المجالس المؤيدية ، المجلس رقم ٤١٩

(٢) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى توفى عام ٣١٥ هـ عن ستين عاما وهو طبيب « كيميائى » ملحد ولد بالرى فارسى الأصل .

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٥ ، ٢٠٧

(٤) انظر عوامل وأهداف نشأة علم الكلام فى الإسلام للدكتور يحيى هاشم طبعة مجمع البحوث الإسلامية من ص ٢٠٥ الى ٢١٧

النبوة ومسائلها ، وكان مما تناولوه بالبحث أو التقرير : المعجزة ودلالتها والعصمة ، وضرورتها وختم النبوة .

فوجدنا الإمام أبا حنيفة رضى الله عنه يثبت للأنبياء آيات ، لكنه فى الطريق إلى معرفة الرسول يذكر القذف فى القلب ولا يذكر المعجزة[1] .

ثم وجدنا الإمام الشافعى رضى الله عنه يذكر أن الدليل على أن محمداً رسول الله : القرآن المنزل واجماع الناس والآيات التى لا تليق بأحد غيره ، ويذكر بعض المؤرخين انه — أى الإمام الشافعى — كان أول من صنف فى الرد على البراهمة المنكرين للنبوات[2] .

ثم ينسب إلى ثمامة ابن الأشرس من المعتزلة أنه يقرر أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن ليحتاج إلى معجزة أكثر من استقامة شريعته[3] .

وفى عصمة النبى نجد اتفاقاً مبكراً بين أهل السنة والشيعة الأثنى عشرية والمعتزلة على عصمته من الكفر مطلقاً ، قبل البعثة وبعدها وعن الكبائر بعد البعثة مطلقاً ، وعن الصغائر عمدا ، والمنفرة مطلقا[4] .

وبالإضافة إلى هذه الجهود كانت هناك جهود واصل بن عطاء وعمرو ابن عبيد فى بلائهما ضد بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس .

وكانت هناك جهود أبى الهذيل ومن بعده النظام فى مناقشة الزنادقة والدهرية والديصانية[5] .

ولأهمية مباحث النبوة ودلائلها وعلاماتها واحوالها على الوجه الذى

---

(١) العالم والمتعلم لأبى حنيفة ص ٣١ .
(٢) مناقب الشافعى للرازى ص ٧٠ — ٨٣ .
(٣) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٤٤٣ ،
(٤) إشارات المرام للبياضى ص ٣١٩ — ٣٢٢
(٥) انظر الفلسفة الاسلامية للدكتور ابراهيم بيومى مدكور ص ٦٤

اشرنا اليه نجد الجاحظ يأسى لان الهمم تقاعست عن التأليف الجامع فى هذا الموضوع فى وقت مبكر ، وهو يقيس ما كان يمكن ان يترتب على مثل هذا التأليف من أثر طيب فى حسم الخلاف ورفع البدع على ما كان لجمع الناس على مصحف واحد[1] .

وعلى كل فقد نشطت حركة التأليف فى هذا الموضوع فألف فى دلائل النبوة ، كل من الجاحظ والبيهقى[2] ، والماوردى[3] والمتكلمون بصفة خاصة .

وسوف نخص بالذكر فيما يأتى :

ماذهب اليه كل من المعتزلة والاشاعرة والتيميين، فى طريق الاستدلال على صدق الرسول ، ووجه دلالة المعجزة على ذلك ، ومعجزات رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم . وعصمته باعتبارها من عوامل تصديقه .

الطريق إلى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم : عند المعتزلة

المعجزة هى الطريق عند المعتزلة إلى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم .

هذا ما يقرره القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة بعد ان يستغرق معظم الكتاب فى إثبات التوحيد والعدل ، مبينا ان ما تقدم من بحث[4] كان المقصود منه التأدى إلى المعجزة التى هى باب تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم .

---

(١) الفصول المختارة على هامش الكامل للمبرد جـ ١ ص ٢٨٥ ، جـ ٢ ص ٨

(٢) هو الحافظ الكبير الفقيه الاصولى أبو بكر أحمد بن الحسين بن على بن عبد الله بن موسى البيهقى ، الفقيه الشافعى ، ولد سنة ٣٨٤ هـ وتوفى ٤٥٨

(٣) هو أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى المعروف بالماوردى الفقيه الشافعى ، صاحب الأحكام السلطانية ، توفى ٤٥٠ هـ وعمره ثمانون عاما .

(٤) شرح الأصول الخمسة من اول الكتاب إلى ص ٥٦٠

ومن هنا كانت تلك البحوث جميعا مبنية على الأدلة العقلية ولا مدخل فيها للسمع ، الا بذكر الموافقة للاستدلال .

ولكى تدل المعجزة لابد من ان تتوفر لها اوصاف :

١ — ان تكون من جهته تعالى ، كإحياء الموتى او فى الحكم كأنها من جهته كقلب المدن وكالقرآن الكريم .

٢ — ان تقع عقب دعوى المدعى للنبوة ، فلا يصح أن تقع قبلها او متراخية عنها .

٣ — ان تكون مطابقة لدعوى المدعى للنبوة .

٤ — ان تكون ناقضة لعادة من بعث الرسول من بينهم .

٥ — ولابد أن تكون من جهة فاعل عدل حكيم او فى الحكم كأنها من جهته، ولهذا كان لابد أن تسبق دلالة المعجزة على صدق الرسول بمعرفة الله بتوحيده وعدله .

وأنه لا يفعل القبيح ولا يختاره[١]

وتقع هذه الدلالة على حد المواضعة لأنها تقع موقع التصديق فيما ادعاه المدعى من الرسالة والنبوة[٢] .

وهذا الطريق فى اثبات دلالة المعجزة هو الذى يجعل المعتزلة يقولون (ان المجبرة لا يمكنهم أن يعرفوا النبوات لتجويزهم القبائح على الله تعالى[٣])

وذلك لأنه إذا كانت المعجزة بمنزلة قوله تعالى « صدق عبدى فيما

---

(١) شرح الأصول الخمسة من ص٥٦٨ الى ص ٥٧١

(٢) انظر أيضا التنبؤات والمعجزات من المغنى للقاضى عبد الجبار الطبعة الأولى للمؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر ص١٤٩ — ١٦٨

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٥٧١

يبلغ عنى » . فإنه يجب ان يكون من المسلم به وجوب اتصاف الله تعالى بالصدق قبل التسليم بالمعجزة ، وانى ذلك إذا كان الصدق غير معروف حسنه بالعقل ولم يثبت الشرع بعد ؟

فهذا الذى قيل يرد على الأشاعرة وسنرى رأيهم بعد .

أما عن معجزات سيدنا رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم فهى عند المعتزلة كثيرة منها : اشباعه العدد الكبير والجم الغفير من الطعام اليسير .

وإجابة الشجرة له حين دعاها وعودها إلى مكانها .

وحنين الجذع الذى كان يخطب عليه بعد أن تحول عنه إلى المنبر ولم يسكن حتى احتضنه النبى صلى الله عليه وسلم فسكن .

وتسبيح الحصى بين يديه .

وغير ذلك[1]

ومن هذه المعجزات القرآن الكريم .

ووجه الإعجاز بالقرآن (هو انه تحدى بمعارضته العرب ، مع أنهم كانوا الغاية فى الفصاحة والمشار إليهم فى الطلاقة والزلاقة ، وقرعهم بالعجز عن الإتيان بمثله ، فلم يعارضوه ، وعدلوا عنه لا لوجه سوى عجزهم عن الإتيان بمثله[2]) .

ويفصل القاضى عبد الجبار ذلك فيقول :

لا يمكنك معرفة وجه اعجاز القرآن ، إلا إذا عرفت :

١ — وجود محمد صلى الله عليه وسلم .

٢ — وانه قد ادعى النبوة

(١، ٢) المصدر السابق ص ٥٨٦

٣ — وظهر عليه القرآن

٤ — وسمع منه ولم يسمع من غيره

٥ — وانه تحدى العرب بمعارضته وقرعهم بالعجز عن الإتيان بمثله .

٦ — فلم يأتوا به لا لوجه سوى عجزهم وقصورهم عن الإتيان بمثله .

فمتى عرفت هذه الوجوه كلها كنت عارفاً بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم .

ويقول المصنف عن هذه الخطوات من ١ — ٤ انها (معلومة ضرورة ولا مانع يمنع من حصول العلم بهذه الأشياء وما جانسها اضطراراً ، فإن العلم بالملوك والبلدان ويكون المصنفات منسوبة إلى مصنفها ضرورة) .

(وأما تحديه العرب بمعارضته القرآن وتقريعه بالعجز عن ذلك ففي اصحابنا من جعل العلم به ضرورياً ، ومن جعله مكتسباً . . .)

ثم يسوق المؤلف الادلة الاكتسابية التي تفيد حصول التحدي :

١ — ان حال النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يعتقد انه خير الناس لمكان ماجاء به من القرآن .

٢ — ان القرآن مشحون بآيات التحدي

ولا يصح ان يقال انها زيدت في القرآن ، وإلا لقيل في آيات أخرى كذلك ومعلوم فساده .

٣ — ان آيات التحدي مسموعة الآن ، والتحدي قائم على وجه الدهر .

ولا يصح أن يقال : ان الفصاحة تناقصت في هذه الأزمان ، لأنه بالفعل يوجد (من لا يداني كلامه كلام أفصح فصيح في ذلك الزمان)

وذلك هو واصل بن عطاء .

(وأما ترك العرب معارضة القرآن وعدولهم عنه فظاهر أيضاً . .)

يستدل عليه المصنف بتركهم إياه إلى المقاتلة .

ثم يستدل بنظر طويل دقيق على أن المعارضة لم تحدث ولو حدثت لنقلت الينا ، ثم يستدل على أنها لو حدثت لنقلت بأدلة نظرية طويلة ... تنبنى على ضرورات عادية لا ضرورات عقلية.

يقول (انهم لو عارضوه لكان يجب أن ينقل الينا معارضتهم فانه لايجوز فى حادثتين عظيمتين تحدثان معا وكان الداعى إلى نقل أحدهما كالداعى إلى نقل الأخرى ان تخص احداهما بالنقل ، بل الواجب أن ينقلا جميعا أولا ينقلا فاما أن ينقل أحدهما دون الأخرى فلا .)

ثم يقول (ولا يمكن انكار ماقلناه من أن الداعى إلى نقل أحدهما كالداعى إلى نقل الآخر . بل لو قيل :

ان الداعى إلى نقل المعارضة لكان أولى . إذ المعارضة مما ينقلها المخالف والموافق . المخالف ينقله ليرى الناس ان فيه إبطال حجة محمد صلى الله عليه وسلم والموافق ينقله ليتكلم عليه ويبين أن ذلك ليس من المعارضة فى شيء .)

ثم يقول (يزيد ما ذكرناه وضوحا ان المعلوم انهم نقلوا من المعارضات الركيكة كمعارضة مسيلمة وغيره عليه لعنة الله ، فلولا ان دواعيهم كانت متوفرة إلى ذلك، وإلا كان لاينقل الينا هذه المعارضة على ركتها كما لم ينقل ماهو أقوى) ثم يورد أدلة أخرى .

وفى تقديرى ان كل ما ذكره مبنى على حكم العادة .

اما ان ذهبنا وراء الاحتمالات العقلية فهى واردة على كثير من حلقات هذه السلسلة

ويقول (وبعد فان المعارضة لو كانت لكانت هى الحجة ولكان القرآن هو الشبهة والله تعالى لايجوز ان يسلط علينا الشبهة على وجه لاسبيل لنا إلى حلها ، ويمكن من اخفاء الحجة على حد لا يمكن الظفر بها)

ثم يرد على اعتراض مؤداه أن العرب ربما ينصرفون عن المعارضة

— وهى أسهل — إلى المقاتلة وهى أصعب ، لأنهم قد يرون المعارضة لاتحسم الأمر ، وانما الذى يحسمه هو المقاتلة ، اما ان المعارضة لاتحسم الأمر فلأنه يبقى بعدها خلاف بين الناس هذا يقول المعارضة أفصح وذلك يقول القرآن أفصح فالمعارضة غير قاطعة والقاطع القتال ، فيلجؤن إلى القتال لذلك .

يرد المصنف على هذا بأنه لو صح ذلك لما كانت معارضة أصلا عندهم وقد حصلت معارضات فى الشعر (فلم يقل علقمة إذا اشتغلت بمعارضة امرىء القيس كان الناس بين متعصبة لى ومتعصب على فيكون حالى وقد عارضت كلامه كحالى ولم أعارض كلامه .) (١)

وهذا رد واضح الضعف ، لأنه فى حال الشعر لا بأس بأن يظل الأمر مورد خلاف ، وهو ليس من الخطورة إلى الحد الذى يصح علاجه وحسمه بالقتال ، أما فى القرآن وما يترتب عليه فليس كذلك .

إلى هذا الحد هبطنا إلى الاستدلال بالمشهور وحكم العادة وغالب الظن ونحن فى الطريق إلى اثبات النبوة لم نصل بعد ، مدعين منهجا عقليا يقينيا الخ .

الطريق إلى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم عند الأشاعرة :

المعجزة هى الطريق عندهم كما هى عند المعتزلة .

وتعريفها كما حرره صاحب المواقف :

« ما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله » .

وشرائطها سبع :

الأول : ان يكون فعل الله أو مايقوم مقامه من التروك .

الثانى : ان يكون خارقا للعادة .

---

(١) شرح الأصول الخمسة من ص ٥٨٦ الى ٥٩١

الثالث : ان يتعذر معارضته .

الرابع : ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة .

الخامس : ان يكون موافقا للدعوى .

السادس : الا يكون مكذبا له .

السابع : ان يكون مقارنا للدعوى [١]

أما عن وجه دلالتها على صدق مدعى النبوة :

فهى (ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجـــود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه ، فان الأدلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها

وليست المعجزة كذلك ، فان خوارق العادات كانقطاع السماوات وانتثار الكواكب يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولاارسال فى ذلك الوقت ، وكذلك تظهر الكرامات على أيدى الأولياء من غير دلالة على صدق مدعى النبوة

ولادلالة سمعية ، لتوقفها على صدق النبي فيدور

بل هى دلالة عادية . . .) [٢]

(قال الشيخ وبعض أصحابنا : انه أى خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور فى نفسه لأن لها — أى للمعجزة — دلالة على الصدق قطعا — أى دلالة قطعية — فلا بد لها من وجه دلالة ، وان لم نعلمه بعينه ، فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال ، وإلا انفك المعجز عما يلزمه من دلالته القطعية وهو محال

وقال القاضى : اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس أمراً لازما لزوما

(١ و٢) المواقف جـ ٨ ص ٢٢٨ ، ٢٢٩

عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل هـــو أحد العاديات ، فإذا جوزنا انخراق العاديات عن مجراها العادى جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب ، إذ لا محذور فيه سوى خرق العادة والمفروض انه جائز(١).

وكما ذهب القاضى إلى أن دلالة المعجزة على صدق الرسول دلالة عادية فعل ذلك أيضا امام الحرمين الجوينى إذ جعلها من باب المواضعة والاصطلاح ، ومع ذلك قرر أنه يستحيل وقوعها على يد الكاذب (٢) .

وكذلك جعلها الإمام الغزالى من قبيل الضرورة العادية ، يقول فى مثال الملك . . (. . حصل علم ضرورى بأنه رسول الملك قبل أن يخطر ببالهم أن هذا الملك من عادته الإغواء أم يستحيل ذلك فى حقه .) (٣) .

ثم يبين الغزالى أن دلالة المعجزة فى هذه الحالة ليست من قبيل الاخبار بأن هذا رسول ، وإنما هى بمثابة قوله : أنت رسولى ، وهذا ابتداء نصب وتولية وتفويض .

ولا يتصور الكذب فى التفويض وإنما يتصور فى الاخبار ، والعلم بكون هذا تصديقا وتفويضا ضرورى (٤) .

وهو فى هذا يتابع شيخه إمام الحرمين الذى جعل المعجزة من قبيل الانشاء لا من قبيل الاخبار فلا يتصور فيها صدق وكذب ، « فهذا موقف لا يتوقف ثبوته على نفى الكذب عن البارى سبحانه وتعالى » (٥) .

وإذا كان الأشاعرة يحاولون بذلك الخروج مما الزمهم به المعتزلة من انهم لا يمكنهم إقامة وجه دلالة المعجزة ، على أصولهم ، حيث ينكرون

---

(١) المواقف جـ ٨ ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠

(٢) الارشاد للجوينى ص ٣٢٤ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨

(٣) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٨٩ ، ٩٠

(٤) المصدر السابق ص ٩٠

(٥) الارشاد للجوينى ص ٣٣٢ ، ٣٣٣

أن الحسن والقبح عقليان ، ويجوزون الكذب عليه تعالى عقلا وما دام كذلك فيجوز عليه تصديق الكاذب فلا تدل المعجزة — من حيث هي تصديق من الله لمدعى النبوة — على صدق الرسول . ..

فان هذا لا يخرجهم مما أورده المعتزلة من نقض لوجه دلالة المعجزة عندهم من ناحية أخرى . لأنهم حسب أصولهم يجوزون اضلال العباد على الله .

وكذلك ينقض الاشاعرة كلام المعتزلة فى دلالة المعجزة .

من حيث أنها لابد من أن تبنى على مقصد وإرادة .

والمعتزلة لا يمكنهم ذلك لأنهم نفوا الإرادة القديمة .

أما كونه مريدا بإرادة حادثة فقـــد أوضح الاشاعرة بطلانه كما يقول الجوينى [1] .

أما عن تصديق رسول الله محمد ﷺ ، فإن القاضى الباقلانى يرد على من يسلم بإرسال الرسل لكنه ينكر رسالة محمد ﷺ ، فيقرر أنها ثابتة ، بمعجزاته التى علمنا صدورها عنه اضطرارا كالقرآن الكريم، واستدلالا كحنين الجذع ، وتكلم الذئب ، وتكثير القليل من الطعام .

ويفيض الباقلانى فى إثبات هذه المعجزات التى علمنا بها استدلالا . يعنى لم يصل الخبر بها إلى حد التواتر الذى يفيد العلم الضرورى — كما يفيض فى إثبات وجوه إعجاز القرآن ، والرد على من ينكر صدوره عنه أو دلالته على نبوته [2] .

ويثبت إعجاز القرآن من وجوه :

أحدها ما اختص به من الجزالة والنظم والفصاحة الخارجة عن أساليب الكلام — يعنى المعتادة — وتحدى به فصحاء العرب بأن يأتوا

---

(١) الارشاد ص ٣٣٠ (٢) التمهيد من ص ١١٤ إلى ١٣١

بسورة من مثله فعجزوا عن الاتيان بمثله . وهم أهل الفصاحة والبلاغة ، ولم يتأت لهم ذلك فى مدة ثلاث وعشرين سنة .

ومن وجوه الإعجاز فى القرآن : اشتماله على قصص الأولين ، وما كان من إخبار الماضين مع القطع بأنه صلى الله عليه وسلم كان أميا لا يكتب ولا يقرأ ولم يعهد منه ﷺ فى جميع زمانه تعاطى لدراسة كتب ، ولا تعلمها وقد نفى عنه سبحانه وتعالى ذلك بقوله (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون .) ٢٩/٤٧

ومن وجوه الإعجاز أن اشتمال القرآن على مالا يحصى من علم غيوب متعلقة بالمستقبل ظاهر جلى ، مثل قوله تعالى (والعاقبة للمتقين) ٢٨/١٢٨ وقوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام) ٤٨/٢٧ ومثل قوله تعالى (كتب الله لأغلبن أنا ورسلى) ٥٨/٢١

« إلى غير ذلك من وجوه الاعجاز فى القرآن وهو كثير جداً . » (١)

وسار المصنفون من الاشاعرة على هذا النحو من بعد . يقول شارح المقاصد :

(محمد رسول الله . . . وحجتنا أنه عليه السلام ادعى النبوة وأظهر المعجزة . وكل ما كان كذلك فهو نبى ، لما بينا :

أما دعوى النبوة فباتفاق وبالتواتر .

وأما إظهار المعجزة فلأنه أتى بالقرآن ، واخبر عن المغيبات ، واظهر أفعالا على خلاف المعتاد . وبلغت جملتها حد التواتر وإن كانت تفاصيلها من الآحاد .

أما النوع الأول ففيه ثلاث مقامات :

لبيان إعجاز القرآن ، ووجه الإعجاز ، ودفع شبه الطاعنين .

---

(١) الانصاف ص ٦٢ ، ٦٣

أما المقام الأول: فهو انه صلى الله عليه وسلم .. تحدى القرآن ودعا إلى الاتيان بسورة مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب.

فعجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة ... فلو قدروا على المعارضة لعارضوا، ولو عارضوا لنقل إلينا لتوفر الدواعى وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعى كسائر العاديات.

وأما المقام الثانى فالجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه فى الطبقة العليا من الفصاحة، والدرجة القصوى من البلاغة ... وهذا مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية ..، وعلى دقائق العلوم الإلهية واحوال المبدأ والمعاد، ومكارم الأخلاق، والارشاد إلى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية ...)

ثم يأخذ المصنف فى رد الشبه[1]

الطريق إلى تصديق الرسول عند التيميين:

يقرر التيميون ان (العقل سلطان ولى الرسول ثم عزل نفسه[2]).

ويرون ان المعجزة ليست هى الطريق الوحيد لاثبات النبوة، إذ يمكن التمييز بين الصادق والكاذب بغير ذلك، عن طريق تفحص حالة مدعى النبوة وما يدعو إليه فلو دعا إلى فسق وفجور، لا يكون صادقا، ولو دعا إلى شرك لا يكون صادقا.

وهذا هو المنهج الذى سلكه الصحابة ومن تابعهم.

هذا هو الذى استدل به النجاشى، وهرقل، وورقة، وخديجة وغيرهم من أوائل المسلمين.

---

(١) شرح المقاصد ج ٢ ص ١٨٣ — ١٨٤.

(٢) الصواعق المرسلة لابن القيم ج ١ ص ١٣٦.

وطريق معرفة الأنبياء كطريق معرفة نوع من الناس خصهم الله بخصائص تعرف من اخبارهم واستقراء أحوالهم كما يعرف الأطباء والفقهاء[1] .

والمعجزة تدل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لا على الوجه الذى يتبعه المعتزلة والأشاعرة ، إذ يمكن إثبات صدقه تعالى وامتناع تصديقه للكذابين . عن طريق إثبات علمه وحكمته وعنايته بخلقه ، وإنعامه عليهم ورحمته بهم ، او عن طريق تصفح سنته التى جرت بتأييده للصادقين وخذلانه للكاذبين .

ومن هنا يمكن العلم بأنه تعالى لا يؤيد كذابا بمعجزة ، لأن فى ذلك من الفساد والضرر بالعباد ما تمنعه حكمته ورحمته[2]

عصمة الرســـول :

وهذه من المسائل التى تتعلق بمشكلة تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم تعلقاً واضحاً .

وقد ذهب المعتزلة فى هذه المسألة إلى ان الرسول لابد ان يكون منزها عن المنفرات جملة ، كبيرة او صغيرة ... لأنه لو لم يجنبه الله ذلك لم يقع القبول منه .

ومن هذا القبيل قوله تعالى : (ولو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك) . ١٥٩ آل عمران .

وهذه قاعدة ينبنى عليها انه لا يجوز على الأنبياء الكبيرة لا قبل البعثة ولا بعدها .

كذلك لا يجوز عليهم شىء من المنفرات نحو الكذب والسرقة ودمامة

(١) شرح العقيدة الأصفهانية لإبن تيمية ٨٨ ، ص ١٩٣ والنبوات لإبن تيمية ص ٢٦ وما بعدها .

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية ص ١٥٧ .

الخلقة (وليس يمتنع فيما ينفر فى زمان الا ينفر فى زمان آخر . فإن للأزمنة والعادات تأثيراً فى ذلك[١] .)

فأما الصغائر التى لاحظ لها إلا فى تقليل الثواب دون التنفير ، فإنها مجوزة على الأنبياء ولا مانع يمنع منه ، (لأن قلة الثواب مما لا يقدح فى صدق الرسل ولا فى القبول منهم[٢]) .

لكن هل يصح أن يتعمدوا ارتكابها ؟

هذا ما اختلف فيه المعتزلة[٣]

أما الأشـــاعرة :

فيرون (وجوب عصمتهم :

١ — عما ينافى مقتضى المعجزة ، وقد جوزه القاضى سهوا .

٢ — وعن الكفر ، وقد جوزه بعض الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بأن كل ذنب كفر . وجوز الشيعة إظهاره تقية .

٣ — وعن تعمد الكبائر بعد البعثة .

٤ — وعن الصغائر المنفرة لاخلالها بالاتباع .

ولهذا ذهب كثير من المعتزلة إلى نفى الكبائر قبل البعثة أيضاً . وبعض الشيعة إلى نفى الصغائر ولو سهوا .

والمذاهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقاً ، والصغائر عمداً لاسهواً لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فيتنبهون .

وذهب امام الحرمين منا وأبو هاشم من المعتزلة إلى تجويز الصغائر عمداً) . ثم يستدل السعد على مذهب الأشاعرة فى ذلك ، بأنه لو صدر

(٢،١) شرح الأصول الخمسة ص ٥٧٣ — ٥٧٥ والانتصار للخياط ص ٧٢

(٣) مقالات الإسلاميين للاشعرى ج ١ ص ٢٧٢

عنهم الذنب للزم حرمة اتباعهم ، ورد شهادتهم ، ووجوب منعهم وزجرهم ،
وأمور أخرى كلها منتفية عنهم بدلالة القرآن الكريم[1]

أما التيميون :

فيقول ابن تيمية عن أهل السنة :

(إنهم متفقون على أن الأنبياء معصومون فيما يبلغونه عن الله تعالى .
وهذا هو مقصود الرسالة ، فإن الرسول هو الذى يبلغ عن الله أمره
ونهيه وغيره . . .

وهم معصومون فى تبليغ الرسالة باتفاق المسلمين ، بحيث لا يجوز أن
يستقر فى ذلك شيء من الخطأ .

وتنازعوا هل يجوز أن يسبق على لسانه ما يستدركه الله تعالى ويبينه
بحيث لا يقره على الخطأ ، . . . فمنهم من لم يجوز ذلك ، ومنهم من جوزه
إذ لا محذور فيه . فإن الله تعالى ينسخ ما يلقى الشيطان ويحكم الله آياته . .

وهم متفقون على أنهم لا يقرون على خطأ فى الدين أصلا ، ولا على
فسق ولا كذب .

ففى الجملة كل ما يقدح فى نبوتهم وتبليغهم عن الله تعالى فهم متفقون
على تنزيههم عنه .

وعامة الجمهور الذين يجوزون عليهم الصغائر يقولون انهم معصومون
من الاقرار عليها فلا يصدر عنهم ما يضرهم . .

وأما النسيان والسهو فى الصلاة فذلك واقع منهم . وفى وقوعه حكم
استنان المسلمين بهم ، كما روى فى موطأ مالك « إنما انسى لأسن » .

وقال صلى الله عليه وسلم « إنما أنا بشر أنسى كما تنسون ، فإذا نسيت
فذكرونى » اخرجاه فى الصحيحين[2] .)

---

(١) شرح المقاصد ج ٣ ص ١٩٣ ، ص ١٩٤ (٢) منهاج السنة ج ١ ص ٩٣٠

والخلاصة : إن مشكلة تصديق الرسول والطريق إليه كانت واردة فى الجو العقدى الذى يعيش فيه المسلمون .

وقد رأينا كيف عالجها القرآن .

وكيف اهتم الإسلام بعلاجها .

كما رأينا علاج المتكلمين لهذه المشكلة ، بحصر طريق التصديق فى المعجزة — خلافاً للتيميين — على أساس إفادتها العلم القطعى ، وإن كانت ذات دلالة عادية .

الفصل الثالث

مسألة إثبات المعاد

تمهيد :

إذا كان المنكرون لوجود الخالق — وقد عرفنا ان لهم وجودا فى البيئة العربية ، والبيئة الفارسية عند ظهور الإسلام — ينكرون بالضرورة — البعث ، فقد كان هناك المشركون الذين يعبدون أصنامهم ويقرون بوجود الخالق ، دون ان يدفعهم ذلك إلى الإيمان بالبعث ، وهؤلاء الأخيرون هم الذين يوجه اليهم القرآن استدلاله على امكان البعث بالنشأة الأولى والخلق الأول « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة » .

وفى مقابل هؤلاء كان هناك من الحنفاء من يؤمن بالبعث والحساب كان من هؤلاء من يقول : (والله ان وراء هذه الدار دارا يجزى فيها المحسن باحسانه ويعاقب فيها المسيء باساءته .) ، ولقد كانت تلك عقيدة عبد المطلب وهو يضرب القداح على ابنه عبد الله [1] .

ومع مايقوله المقدسى من انه كان بعض من مشركى العرب يؤمنون بالبعث والنشور [2] فان الذى لاشك فيه ان الأغلبية الساحقة كانت تستغرب البعث على الوجه الذى تقول به رسالات الأنبياء عليهم السلام [3] ، وتنكره .

ولقد كان من غلاة الشيعة من ينكر القيامة ويؤولها ، ويقول

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى جـ ٢ ص ٢٤٨

(٢) البدء والتاريخ جـ ٢ ص ١٤٤

(٣) سيرة ابن هشام جـ ١ ص ٢٣١ ، ٢٣٢

انما هى أرواح تتناسخ فى الصور [1] وهؤلاء كانوا متأثرين بفرقة من اليهود تزعم ان الثواب والعقاب فى الدنيا [2] .

المذاهب فى المعاد :

(اتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقيقة المعاد ، واختلفوا فى كيفيته .

فذهب جمهور المسلمين إلى أنه جسمانى فقط لأن الروح عندهم جسم سار فى البدن سريان النار فى الفحم والماء فى الورد .

وذهب الفلاسفة إلى انه روحانى فقط لأن البدن ينعدم بصوره وأعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد لا سبيل اليه للفناء فيعود إلى عالم المجردات ، بقطع التعلقات .

وذهب كثير من علماء الإسلام كالإمام الغزالى والكعبى والحليمى والراغب ، والقاضى أبى زيد الدبوسى إلى القول بالمعاد الروحانى والجسمانى جميعا ، ذهابا إلى ان النفس جوهر مجرد يعود إلى البدن ، وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعة والكرامية .) [3] .

وسنذكر فيما يلى بالتفصيل مذهب جمهور المسلمين القائلين بالحشر الجسمانى وهم المعتزلة ، وأغلب الأشاعرة والتيميون .

أما القائلون بكونه روحانيا فقط فيكفى أن نذكر تكفير الغزالى لهم فى كتابه تهافت الفلاسفة [4] وان كان بعض المحققين يذكر انه مال إلى رأيهم فى كتابه معارج القدس [5] .

---

(١) المقالات للاشعرى ج ١ ص ١١٤

(٢) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ١٩٩

(٣) شرح المقاصد ج ٢ ص ٢١١

(٤) انظر تهافت الفلاسفة ص ٢٩٤ ٤

(٥) انظر الحقيقة فى نظر الغزالى للدكتور سليمان دنيا ص ٤٩٨ وانظر معارج القدس للامام الغزالى ص ١٢٥ – ١٣٤ طبعة مطبعة الاستقامة نشر المكتبة التجارية الكبرى .

وأما القائلون بكونه روحانيا جسمانيا معا فهؤلاء لا يفترقون عن أصحاب المذهب الأول إلا من حيث نظرتهم إلى حقيقة النفس، وكونها جوهرا، ويقول السعد فى ذلك: (وأما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من أصول الدين، بل ربما يؤيده، ويبين الطريق إلى إثبات المعاد، كذا فى نهاية العقول.) (١)

وفيما يلى مذهب جمهور المسلمين فى المعاد كما يصور المتكلمون.

* * *

الكلام عن المعاد عند المعتزلة :

يتناول القاضى عبد الجبار موضوع المعاد من ثلاثة جوانب، يضع لكلا منها أصولا :

الأول : اثبات القدرة على الإعادة

الثانى : اثبات وجوب الإعادة

الثالث : بيان كيفية الاعادة

أولا : إثبات القدرة على الإعادة :

الأصل الأول فى صحة إعادة الجوهر

(إن القادر إذا ثبت كونه قادرا على الشىء من غير تخصيص بوقته فى صح وجود المقدور صح منه إعادته.

فان قيل : ومن اين إن الجواهر يصح وجودها فى كل وقت؟

قيل له : قد ثبت جواز البقاء عليها، وانها يجب أن تكون موجودة بعد الحدوث مالم يحدث ضدها ولا تنتهى إلى حال إلا ويجوز أن تبقى إليه.

---

(١) شرح المقاصد ج ٢ ص ٢١١

فإن قيل : فإذا ثبت أنه يجوز أن يبقى أبدا بعد حدوثه فمن اين انه يجوز فى كل حال وجد فيها على سبيل البقاء أنه يجوز وجوده فيها على سبيل الأحداث ؟

قيل له : لأن كونه عز وجل قادراً على إحداثه غير مختص بوقت كما أن صحة وجوده فى نفسه غير مختص بوقت ، فكما يصح وجوده فى كل حال فيجب أن يصح حدوثه من جهة القديم تعالى فى كل حال)[1] .

الأصل الثانى فى صحة إعادة العرض الباقى :

(إن كل مقدور لله سبحانه باق لا يتعلق وجوده بوجود سبب لا يبقى. فإعادته تصح ، وما اخل ببعض هذه الشروط فاعادته لا تصح)[2] .

ثانياً : اثبات وجوب الإعادة :

الأصل الأول : المستحق للثواب يجب أن يعاد :

(لا يصح أن يقال انه تعالى قبل الافناء يوفره عليه[3] ، فلم يبق إلا أنه يجب أن يعيده ، لأن توفير الثواب عليه إذا لم يتم إلا بالإعادة وجبت ، من حيث لا يتم فعل الواجب على جميع الوجوه إلا بها[4] .)

الأصل الثانى : المستحق للعوض لا يجب إعادته :

(فأما من يستحق العوض فاعادته غير واجبة إلا على بعض الوجوه ، لانه قد ثبت أن العوض منقطع غير دائم ، ففارق الثواب من هذا الوجه وصح فيه أن يفعل فى أوقات منقطعة . وإذا صح ذلك لم يمتنع فيما يستحقه

---

(١) التكليف ، الجزء الحادى عشر من المغنى القاضى عبد الجبار ، نشر المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر ص ٤٥١

(٢) المصدر السابق ٤٦٣ .

(٣) أى الثواب

(٤) أى بالإعادة المصدر السابق ص ٤٦٤

الانسان فى حال حياته أن يوفر عليه فى هذه الأوقات من جهة العقل ثم يميته تعالى من غير أن يستحق العوض ، لأن العوض لا يستحق بالموت إذا حصل من غير الم وغم . . .) .

(. . . فأما من أولم فى حال موته أو قبله فلابد من توفير العوض عليه ، وقد يمكن أن يوفر ذلك عليه — من جهة العقل — بأن يعيده حيا فى دار الدنيا ، ويوفر ذلك عليه ثم يميته أو يفنيه .

فمن هذا حاله فلا يجب أيضاً أن يعاد من جهة العقل [1] .

فاما أن يعاد على حد يوفر عليه العوض [2] فالسمع هو المانع منه ، [3] .

وهـــذه الجملة تبين أن إعادة مستحق العوض من جهة العقل غير واجب أصلا .

وإنما يجب ذلك إذا لم يختر القديم تعالى توفير العوض عليه فلابد من أن يعيده ليوفر ذلك عليه فيما بعد) .

الأصل الثالث : مستحق العقاب لا يجب إعادته :

(. . . لأن العقاب حق عليه لا له ، وقد ثبت بالدليل أنه يحسن منه سبحانه اسقاطه والعفو عنه فيجب أن يجوز الا يعيده ويختار التفضل بالعفو ، وهذا قولنا فى كل مستحق العقاب من كافر وفاسق ، لأن حال الكل سواء فى حسن العفو عنهم وسنذكر الدلالة على ذلك إن شاء الله) .

(فأما من لا يستحق شيئا من الحقوق فلا شبهة فى أنه تعالى مخير فى إعادته : إن شاء أعاده وإن شاء لم يعده . كما أنه كان مخيراً فى الابتداء)[4] .

الأصل الرابع : ثم يبين المصنف ان هذا هو الثابت فى العقل فأما السمع فقد دل على أنه تعالى سيعيد : المستحق للعقاب من حيث أخبر بذلك.

---

(١) أى فى الآخرة — (٢) أى فى الدنيا

(٣) المصدر السابق — (٤) المصدر السابق ص ٤٦٦

وأنه يعيد من مات مستحقا للعوض . . . ويعيد من لا يستحق شيئا) [١]

ثالثا : بيان كيفية الإعادة :

الأصل الاول : لابد من إعادة الحى المخصوص بأجزائه :

(. . . لأن الحى هو الجسم المبنى ببنية مخصوصة وإنما يوصف بأنه حى إذا اختص لأجل وجود الحياة فيه بصفة مخصوصة يصح معها أن تدرك وتحس .

فإذا صح ذلك فلابد من أن تعتبر اجزاؤه فى الإعادة ، كما لابد من اعتبارها فى البقاء لأنه كما يجب فى المعاد أن يكون زيداً بعينه فكذلك يجب إذا بقى مدة لابد من أن يكون زيدا بعينه فكما لا يصح فى زيد أن يبقى ويكون هو ذلك الحى مع تبدل اجزائه فكذلك لا يصح أن يعاد ذلك الحى بعينه مع تبدل الأجزاء) [٢] .

الأصل الثانى : لا يلزم إعادة الحياة بعينها :

(فأما الحياة فلا يمتنع أن تتغاير ويكون الحى واحدا فلا يجب أن يعتبر بأجزاء مخصوصة منها . وهذ القضية واجبة فى كل صفة استحقها الموصوف لعلة ، أن تلك العلة إذا كان لها أمثال لم يمتنع أن تحصل تلك الصفة له لعلل متغايره فى الأوقات . . . وإنما لا يصح ذلك فى القدرة خاصة ، لأنه لا مثل لها فى الجنس فلذلك لم يصح هذا الوجه فيها) [٣] .

الأصل الثالث : الأجزاء التى يجب أن تعاد :

(يجب أن يعتبر فى باب الإعادة أقل مالا يجوز أن يكون حيا إلا معه من الأجزاء ، فلابد من إعادته ، وإلا لم يكن الحى المعاد هو الذى كان من قبل .

(١،٢،٣) المصدر السابق ص ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٦٩

فاما ما زاد على ذلك من أجزائه فلا معتبر بها فى باب الإعادة وإذا جاز ألا تعاد أصلا ويعاد غيرها جاز أيضا أن يختلف الحال فيها)[١].

الأصل الرابع : (لا معتبر بالأطراف فى باب الإعادة

كما لا معتبر بها فى باب الحمد والذم ، لأن المطيع قد نمدحه ثم نقطع اطرافه ، ونمدحه كما كنا نمدحه من قبل وكذلك القول فى العاصى وليس المثاب هو اليد بل المثاب الجملة الحية)[٢].

الأصل الخامس : ما يصح أن يزاد فيه ومالا يصح

(يجوز أن يزاد فيه على جهـــة الزيادة فى الأطراف والآلات ما شاء تعالى . ويجوز أن يزيد — تعالى — على جهة السمن فى بنيته مالا يؤثر فى أقل البنية التى لا يكون حيا إلا معها أو فى مجارى نفسه)[٣].

(المستحق للثواب أو العقاب لا يجوز ان يصير غذاء لحى آخر البته :

وانه يصير كالثفل فى جسمه . لأنه تعالى يجب أن يعيد الحى المستحق للثواب على آخر ما مات عليه ، فإذا وجب إعادة الأجزاء الزائدة لم يصح أن تكون جملة لحى آخر تجب إعادته أصلا)[٤].

ونتيجة ما تقدم أن المعتزلة يثبتون أصل المعاد بالعقل بناء على أصولهم فى التعديل والتجوير والتحسين والتقبيح ، ويستصحبون الدليل السمعى فيما لا يوجبه العقل .

ويعلق السعد على مذهبهم قائلا :

(والمعتزلة يدعون إثباته بل وجوبه بدليل العقل :

وتقريره أنه يجب على الله ثواب المطيعين وعقاب العاصين وأعواض المستحقين ، ولا يتأتى ذلك إلا بإعادتهم بأعيانهم فيجب

(١، ٢، ٣، ٤) المصدر السابق ص ٤٧٥، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠ .

لأن مالا يتأتى الواجب الا به واجب) .

وهذا التعليق غير صحيح بالنسبة لما ذكره القاضى عبد الجبار عن المعتزلة .

فقد رأينا أنهم لا يوجبون بالعقل عقاب العاصين لأن العفو يحسن منه تعالى ، كما رأينا أنهم لا يوجبون إعادة مستحق العوض فى الآخرة عقلا ، لأن العقل يجيز إعادته فى الدنيا لينال عوضه وإنما يمنع السمع من ذلك .

ويقول السعد : (مع إمكان المناقشة فى أن الواجب لا يتم إلا به ، وانه لا يكفى المعاد الروحانى . ويدفعون ذلك بأن المطيع والعاصى هو هذه الجملة ، أو الأجزاء الأصلية لا الروح وحده . ولا يصل الجزاء إلى مستحقه إلا بأعيانها .

والجواب : انه إن اعتبر الأمر بحسب الحقيقة فالمستحق هو الروح ، لأن مبنى الطاعة والعصيان على الإدراك والإرادات والأفعال والحركات وهو المبدأ للكل ، وإن اعتبر بحسب الظاهر يلزم أن يعاد جميع الأجزاء الكائنة من أول التكليف إلى الممات ولا يقولون بذلك) (١) .

ومن هنا يقول السعد :

(فالأولى التمسك بالسمع) .

* * *

مذهب الأشاعرة فى المعاد :

يستدل الشيخ الاشعرى على جواز إعادة الخلق بالدلالة التى فى قوله تعالى :

« وضرب لنا مثلا ونسى خلقه ، قال من يحي العظام وهى رميم

---

(١) شرح المقاصد ج ٢ ص ٢١١

قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم» ٧٨ — ٨٠ سورة يس.
فجعل النشأة الأولى دليلا على جواز النشأة الأخرى لأنها فى معناها

ثم قال تعالى . «الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فاذا انتم منه توقدون» .

فجعل ظهور النار على حرها ويبسها ، من الشجر الأخضر على نداوته ورطوبته دليلا على جواز خلقه الحياة فى الرمة البالية ، والعظام النخرة وعلى قدرته على خلق مثله .

ثم قال تعالى «أو ليس الذى خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم» .

وهذا هو [1] المعول عليه فى الحجاج فى جواز إعادة الخلق)

وتقرير الدليل من الآيات على هذا النحو شبيه بما ذكره صاحب المواقف إذ يقول :

(واحتج على صحة الإعادة بقوله تعالى «قل يحييها الذى انشأها أول مرة» . »

وهذا هو الذى عول عليه المتكلمون فى صحة الإعادة ، حيث قالوا :

---

(١) اللمع للأشعرى ، تحقيق الدكتور حمودة غرابة ط ١٩٥٥ م ص ٢١ وانظر أيضا رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام طبعة بيروت ص ٩٠

وهذا مشابه لما ذهب إليه الكندى (ت ٢٥٢ م) فى تفسيره لهذه الآيات ، حيث يستخرج منها قواعد عامة : هى :

١ ـ وجود الشىء من جديد بعد كونه وتحلله إلى السابقين ممكن بدليل مشاهدة وجوده بالفعل مرة لا سيما أن جمع المتفرق اسهل من ايجاده وابداعه عن عدم .

٢ ـ ظهور الشىء من نقيضه كظهور النار من الشجر الأخضر ممكن وواقع تحت الحس.

٣ ـ خلق الانسان واحياؤه بعد الموت ايسر من خلق العالم الأكبر بعد ان لم يكن

٤ ـ الخلق لا يحتاج من جانب الله إلى مادة أو من زمن . انظر رسائل الكندى اشر الدكتور أبو ريدة .

إن الاعادة مثل الإيجاد أول مرة ، وحكم الشيء حكم مثله فإذا كان قادراً على الإيجاد كان قادرا على الإعادة .

ثم نفى شبهتهم التى حكاها عنهم .

ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة من وجهين :

أحدهما : اختلاط اجزاء الأبدان والأعضاء بعضهم ببعض ، فكيف يميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن آخر . . . حتى يتصور الإعادة .

والثانى ان الأجزاء الرميمة يابسة جدا مع أن الحياة تستدعى رطوبة البدن .

أشار إلى جواب الأول بأنه عليم بكل شيء فيمكنه تمييز اجزاء الأبدان والأعضاء .

وإلى الجواب الثانى انه جعل النار فى الشجر الأخضر مع ما بينهم من المضادة الظاهرة ، فلان يقدر على إيجاد الحياة فى العظام الرميمة اليابسة أولى ، لأن المضادة ههنا أقل من ذلك .

ثم لمنكرى الإعادة شبهة أخرى مشهورة هى أن الإعادة على ما جاءت به الشرائع تتضمن إعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر ، وذلك باطل لأصول مقررة فى كتب الفلاسفة . فأجاب عن هذه الشبهة بأن المنكر لما سلم كونه خالقا لهذه السماوات والأرض لزم أن يسلم كونه قادرا على اعدامها ، فإن ما صح عليه العدم فى وقت صح عليه العدم فى كل الأوقات وان يسلم كونه قادرا على إيجاد عالم آخر لأن القادر على شيء قادر لا محالة على مثله .

قال فى نهاية العقول : إن الآيات الدالة على إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة والرد على المنكرين أكثر من أن تحص فكيف يقال أن الرسول وأصحابه لم يخوضوا فى هذه الأدلة وكانوا منكرين للخوض فيها)[1]

---

(١) المواقف جـ ٨ ص ٢٦٣ — ٢٦٥

أما تقرير السعد للموضوع فتبرز فيه صياغة الدليل السمعى ، فى قيامها أولا على الجواز العقلى ، ثم الاستدلال بعد ذلك بالسمع .

يقول :

(وتقريره ان الحشر والإعادة أمر ممكن أخبر به الصادق فيكون واقعا . أما الأماكن فلأن الكلام فيما عدم بعد الوجود ، أو تفرق بعد الاجتماع أو مات بعد الحياة فيكون قابلا لذلك . والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات ، العالم بجميع الكليات والجزئيات .

وأما الأخبار فلما تواتر من الأنبياء ، سيما نبينا عليه السلام . ولما ورد فى القرآن من نصوص لا يحتمل أكثرها التأويل مثل قوله تعالى :

« قال من يحيي العظام وهى رميم ، قل يحييها الذى انشأها أول مرة »

وقوله « فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون » ٥١ سورة يس

« فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم أول مرة » ٥١ الاسراء »

« ايحسب الإنسان ان لن نجمع عظامه ، بلى قادرين على أن نسوى بنانه . .)[1] ٣ — ٤ سورة القيامة .

ثم يناقش السعد الذين يقولون بالتأويل قياسا على تأويل الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر وهى أكثر من آيات البعث ، فيصح تأويل آيات البعث إلى المعاد الروحانى . وأنه إنما أتى باللذات والآلام الجسمانية ، كمثال للذات والآلام الروحانية ترغيبا وترهيبا للعوام الذين تقصر افهامهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية .

يرد السعدى على هؤلاء بقوله :

(قلنا : إنما يجب التأويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا .

---

(١) شرح المقاصد جـ٢ ص ٢١٢

سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الأول لا عينه . وما ذكرتم من حمل كلام الأنبياء ونصوص الكتاب على الإشارة إلى مثال معاد النفس ... [١] نسبة للأنبياء إلى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ) .

* * *

استدلال ابن تيمية على المعاد :

يقول ابن تيمية :

(إن الله سبحانه وتعالى لم يكتف فى بيان إمكان المعاد بهذا — أى بالإمكان الذهنى — إذ يمكن أن يكون الشىء ممتنعا ولو لغيره وإن لم يعلم الذهن امتناعه . بخلاف الإمكان الخارجى فإنه إذا علم بطل أن يكون ممتنعا .

والإنسان يعلم الامكان الخارجى تارة بعلمه بوجود الشىء ، وتارة بعلمه بوجود نظيره ، وتارة بعلمه بوجود ما الشىء أولى بالوجود منه ، فإن وجود الشىء دليل ، على أن ما هو دونه أولى بالإمكان منه [٢] .

١ — الاستدلال بالإمكان الخارجى للمعاد عن طريق العلم بوجود ما المعاد أولى منه لأنه — أى المعاد — دونه . ذلك فى مثل قوله تعالى :

« أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم وجعل لهم اجلا لاريب فيه ، فأبى الظالمون إلا كفورا » ٩٩ الاسراء

« أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض ولم يعى بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى . بلى انه على كل شىء قدير » ٣٣ الاحقاف .

« يا أيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم » ٥ سورة الحج

(١) شرح المقاصد جـ ٢ ص ٢١٣

(٢) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لابن تيمية جـ ١ ص ١٦

وبقوله تعالى :

« وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحي العظام وهى رميم .
قل يحييها الذى انشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم .
الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فاذا انتم منه توقدون .
أو ليس الذى خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم .
إنما أمره إذا اراد شيئا أن يقول له كن فيكون . . » ، ٧٨ — ٨١ يس

٢ — الاستدلال على الإمكان الخارجى للمعاد عن طريق العلم بوجود نظيره فى قوله تعالى « وهو الذى يرسل الرياح بشرا بين أيدى رحمته ، حتى إذا اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون » — ٥٧ الاعراف

٣ — الاستدلال على الإمكان الخارجى للمعاد ، عن طريق العلم بوجوده بالخارج .

وهذا فيمن اخبر القرآن عن موتهم واحيائهم .

« وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون »
٥٥ ، ٥٦ البقرة

« وإذ قال إبراهيم رب ارنى كيف تحي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ اربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا ، واعلم أن الله عزيز حكيم »
٢٦٠ البقرة

وكما جاء عن احياء المسيح للموتى ، وكما جاء عن أصحاب الكهف ، وعن الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت (فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم) ٢٤٣ البقرة .

وعن الذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها . (قال : انى يحيى هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه) [١] ٢٥٩ البقرة

* * *

وبعد هذا فللقائلين بحشر الأجساد خلاف فى مسألتين :

أولاهما : هل تكون الاعادة بعد الفناء أو بجمع ما تفرق من الأجزاء .

يقول السعد (والحق التوقف.وهو اختيار امام الحرمين ، حيث قال : يجوز عقلا أن تعدم الجواهر ثم تعاد ، وأن تبقى وتزول اعراضها المعهودة ، ثم تعاد بنيتها .

ولم يدل قاطع سمعى على تعيين أحدهما [٢] .

ثانيهما : هل يعاد المعدوم بعينه أو يعاد مثله .

وقد رأينا مذهب المعتزلة فى ذلك ، وللأشاعرة رأى آخر يعبر عنه السعد فى قوله :

(ولا يضرنا كونه غير البدن الأول بحسب الشخص ، ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه .

وما شهد به النصوص من كون أهل الجنة جردا مردا ، وكون ضرس الكافر مثل جبل أحد يعضد ذلك . وكذلك قوله تعالى « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها » .

ولا يبعد أن يكون قوله تعالى « أو ليس الذى خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم » اشارة إلى هذا) [٣] .

---

(١) المصدر السابق وانظر ايضا مختصر نصيحة أهل الايمان لابن تيمية للسيوطى ص ٣١٩ - ٣٢٠

(٢،٣) شرح المقاصد جـ ٢ ص ٢١٥ ، جـ٢ص٢١١

الفصل الرابع

اجمال الاستشهاد بالقرآن الكريم

فى المسائل التى وقع فيها الخلاف بين المتكلمين

هل نبدأ التفكير فى الخلق لنصل إلى الخالق ؟

يرى الاسفراينى أن قوله ﷺ « تفكروا فى خلق الله ولا تتفكروا فى الله » يعنى : ابتدئوا بالفكرة فى خلق الله حتى إذا عرفتم الخلق بالعجز عرفتم أن له خالقا قادرا موصوفا بأوصاف الكمال . ومن ابتدأ بالنظر فى الخالق اداه إلى مالا يصح من تشبيه وتعطيل)[١] .

ويستشهد الباقلانى على نفس المعنى بقوله تعالى « ويتفكرون فى خلق السماوات والأرض » ٣ — ١٩١

ولم يقل فى الخالق

وبإجابات موسى عليه السلام عندما سأله فرعون عن الله إذ كان كلما سأله عن الذات اجابه بالنظر فى الموضوعات .

سورة الشعراء الآيات من ٢٣ — ٢٨ [٢].

وفى نفس المعنى يقول المقدسى :

(سأل فرعون موسى « ومارب العالمين »

فلم يرد موسى بالماهية ، ولكن بالصفات :

---

(١) التبصير فى الدين للاسفراينى س ٩٩ ، وعن الحديث يقول الشيخ الكوثرى محقق الكتاب (رواه أبو نعيم فى الحلية واللالكائى فى شرح السنة عن ابن عباس رضى الله عنهما على اختلاف يسير فى اللفظ .) وذكره السيوطى فى الصغير عن أبى نعيم فى الحلية عن ابن عباس ورمز له بالضعف .

(٢) الانصاف ٢٩

« رب السماوات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين ».) ٢٤ الشعراء

يقول المقدسى :

(هذا طريق السلامة .) [1]

وهناك من ذهب إلى أن البدء بالتفكير فى الخالق هو مرتبه الخاصة

وهنا يستشهد ابن سينا بقوله تعالى :

(أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد) ٥٣ فصلت .

على افضلية البدء بالتفكير فى الله . يقول (إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه .) [2]

القول بحدوث العالم :

« يستشهد الاشعرى على ضرورة انتهاء الحوادث إلى أول ، وابطال قول الدهرية أو القائلين بقدم العالمين ، بقوله ﷺ لمن سأله عن العدوى...

(فمن اعدى الأول) [3]

كما يستشهد الاسفرايينى على ذلك بقوله ﷺ « كان الله ولم يكن معه شىء » [4] .

كما يحكى عن أهل السنة استدلالهم على حدوث العالم بتغيره ، واستشهادهم على ذلك بقوله تعالى « إن فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب « ١٩٠ سورة آل عمران .

---

(١) البدء والتاريخ ج ١ ص ٨٦ .

(٢) الاشارات والتنبيهات القسم الثالث ٤٨٣

(٣) رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ص ٩١ ورواه البخارى فى صحيحه فى بابه لا عدوى من كتاب الطب .

(٤) التبصير فى الدين ص ٩٣ ، ويعقب المحقق على الحديث بقوله : فى معناه حديث البخارى « كان الله ولا شىء غيره » .

وجاء لفظ البخارى فى بدء الخلق (كان الله ولم يكن شىء غيره) .

ويحكى أيضا استشهادهم على أن العالم حادث ولا بد له من محدث بقوله تعالى « ام خلقوا من غير شيء ام هم الخالقون » . ٣٥ سورة الطور .

ويستشهد ابن قيم الجوزية بقوله تعالى :

« خلق السماوات والأرض وما بينهما فى ستة أيام » . . . يستشهد بذلك على ابطال (. . . قول الملاحدة . .) القائلين بقـــدم العالم وانه لم يزل . (١) ولما كان دليل حدوث العالم عند الاشاعرة والمعتزلة يدخل فى تركيبه القول بالجزء الذى لا يتجزأ (٢) ، فإننا نجد الاشعرى يستشهد على هذا القول بالآية الكريمة :

(وكل شيء احصيناه فى امام مبين) (٣) .

ويقول عن هذه الآية : هى أصل قول المتكلمين بالجزء الذى لا يتجزأ . ويبدو ان ذلك لاستحالة الاحصاء إذا قيل بانقسام الجزء إلى مالا نهاية .

زيادة الصفة على الذات :

يستشهد على ذلك الاشعرى بقوله تعالى (انزله بعلمه) ١٦٦ النساء

وبقوله تعالى (وما تحمل من انثى ولا تضع إلا بعلمه) ، ١١ فاطر

وبقوله تعالى (فاعلموا إنما أنزل بعلم الله .) ١٤ هود

وبقوله تعالى (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء .) (٤)

٢٥٥ البقرة

والقاضى عبد الجبار ناقش أصحاب هذا المذهب فى استشهادهم بهذه

---

(١) اجتماع الجيوش الاسلامية لابن قيم الجوزية ص ٢٨

(٢) أنظر ما ذكرناه فى ص ٣٥ من هذا الكتاب عما ذكره المتكلمون عن أهمية الجوهر الفرد بالنسبة لدليل حدوث العالم .

(٣) رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ص ٩٢

(٤) الابانة . . ص ٨ ، ٥٤

الآيات فيقرر أولا أن الاستدلال بالسمع فى مسائل التوحيد والعدل لا يجوز ، لأن السمع يتوقف عليها .

ثم يذكر انه لابد من التأويل فى هذه الآيات لتوافق الدلاله العقلية ، ويبين أن العلم يذكر ويراد به العالم ، ويذكر ويراد به المعلوم وكذلك هذا .

أما القائلون بنفى الصفات الزائدة على الذات :

فهم يستشهدون بقوله تعالى :

(وهو الله فى السماوات وفى الأرض) ٣ الانعام

(فأينما تولوا فثم وجه الله .) ١١٥ البقرة .

الكلام فى ذات الله :

يستشهد ابن المرتضى المعروف بابن الوزير بقوله تعالى ، « ولا يحيطون به علما » (١١٠ - طه) على ما ذهب اليه إذ يقول (والذى وضح لى وضوحا لا ريب فيه أن الكلام فى ذات الله تعالى على جهة التصور والتفصيل أو على جهة الاحاطة كلاهما باطل ، بل من المتشابه الممنوع الذى لا يعلمه إلا الله تعالى ، لقوله تعالى « ولا يحيطون به علما » .) [1]

المقدورات والمعلومات نهائية :

ذهب ابو الهذيل من كبار المعتزلة إلى أن للمحدثات والمعلومات كلا ، وجميعا ينتهى اليها القدرة عليها ، والعلم بها .

ويستشهد لذلك بقوله تعالى :

« واحصى كل شى عددا » ٢٨ الجن .

« إن الله بكل شىء عليم »

« إن الله على كل شىء قدير » [2]

---

(١) ايثار الحق على الخلق ص ٩٣

(٢) الانتصار للخياط ص ١٦

القائلون بجواز حدوث العلم لله :

يستشهدون بقوله تعالى :

« حتى نعلم المجاهدين منكم . . . » ٣١ محمد

« الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا » ٦٦ الانفال .

« لننظر كيف تعملون » ١٤ يونس .

ويستشهد ابن رشد بقوله تعالى « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » ٥٩ الانعام .

على ما ذهب اليه فى قوله :

(فينبغى أن يوضع فى الشرح أنه عالم بالشىء قبل أن يكون أنه سيكون ، وعالم بالشىء إذا كان على أنه قد كان ، وعالم بما تلف على أنه قد تلف وقت تلفه .

وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة إلا انهم يقولون أن العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث والبارى سبحانه لا يقوم به حادث لأن مالا ينفك عن الحوادث زعموا حادث وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة)[١] .

القائلون بجواز حدوث الإرادة :

يستشهد ابن رشد بقوله تعالى :

(إنما قولنا لشىء إذا اردناه أن نقول له كن فيكون .) ٤٠ النحل

على ما ذهب اليه فى قوله (انه تعالى مريد لكون الشىء فى وقت كونه ، وغير مريد لكونه فى غير وقت كونه)[٢] .

القائلون بإرادة الله المعاصى يستشهدون بقوله تعالى :

« ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة » ٧ البقرة .

(١،٢) مناهج الادلة ص ١٦١

«فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا» ١٢٥ الانعام .

« فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم . . . » ٥ الصف

« ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا » ٧٤ الاسراء .

وبقوله تعالى « ولو شاء الله ما اشركوا » .

اختصاص المؤمنين بالهداية واللطف:

يستشهد الاشعرى على أن الله يفعل اللطف بالمؤمنين ويختصهم بالهداية بقوله تعالى لهم :

« ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعتم الشيطان إلا قليلا» ٨٣ النساء .

ويرد على المعتزلة فى قولهم أن الله فعل بالكافرين نفس اللطف لكنهم اختاروا الكفر . . . يرد على ذلك بأنه لو كان الأمر كذلك لكان معنى الآية شبيها بأن يكون الله قد قال لهم « لولا انى خلقت لكم الايدى والأرجل لكنتم للشيطان متبعين » وهو قد خلق الايدى والارجل للكافرين وكانوا للشيطان متبعين (١)

ويقول الباقلانى متبعا ما ذهب اليه الاشعرى :

(. . . افضل واعظم نعمة الله على خلقه الطائعين خلقه الايمان فى قلوبهم واجزاءوه على السنتهم وتوفيقهم لفعله وتمكينهم بالتمسك به .

وخلق الايمان والتوفيق له نعمة خص الله تعالى بها المؤمنين دون الكافرين (٢)

قال عز وجل :

فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين » ١٦٤ البقرة

« ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا» ٨٣ النساء

(١) الابانة ص ٦٨

(٢) الانصاف ص ١٩

« ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً » ٢١ النور
« وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها » ١٠٣ آل عمران
« بل الله يمن عليكم إن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين » ١٧ الحجرات ».

القائلون بعدم إرادة الله للمعاصى :

يذكر الخياط الآيات التي يظن أنها معارضة لمذهب المعتزلة في اختيار العبد وحريته ويؤولها على النحو التالي :

« وماهم بضارين به من أحد إلا بإذن الله»أى بعلم الله وتخليته ١٠٢ البقرة
« ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » ١٣ السجدة

هذا خبر عن قدرته وأن الذين عصوه وكفروا به لم يغلبوه وأنه لو شاء لأدخلهم في الإيمان كرها واجبرهم عليه جبراً .

« ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك » / ١١٨ هود .

فان هذا خبر عن اختلافهم ولم يضف اختلافهم إلى نفسه جل ذكره بل أضافه إليهم .

« ختم الله على قلوبهم » ٨٧ البقرة
« بل طبع الله عليها بكفرهم » ١٥٤ النساء

ليس ذلك على أنه منعهم عما أمرهم به ولكنه على الاسم والحكم والشهادة ، الا تراه يقول بكفرهم وإنما ختم على قلوبهم بما فيها من الكفر .

« ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا » ١٢٥ الأنعام .

فان الله جل ذكره يريد أن يضل الكافر وإضلاله إياه تسميته إياه ضالا وحكمه عليه بما كان منه من الضلال، وأما قوله « يجعل صدره ضيقا حرجا » فإنما ذلك بما يسمعه من الوعيد على ضلاله في آى القرآن الكريم وعلى ألسنة الرسل عليهم السلام من لعنه وشتمه والبراءة منه فيضيق صدره بذلك(١) .

(١) الانتصار للخياط ص ٨٩ — ٩٠ .

وهم يستشهدون على أن الله لا يريد المعاصى بآيات كثيرة منها :
قوله تعالى :

(يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ١٨٥ البقرة .

(فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون .) ٧٠ التوبة .

(سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء ، كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا ، قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ، ان تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون .) ١٤٨ الأنعام

القائلون بأن أفعال العباد مخلوقة لله :

يستشهدون بقوله تعالى : « هل من خالق غير الله » ٣ فاطر .

وعبد الجبار يرد على ذلك بأن المنفى «خالق غير الله يرزقكم» لا مطلقا فالنفى منصب على الوصف .

وبقوله « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه » ١٦ الرعد .

وعبد الجبار يرد بأن المراد نفى التساوى .

وبقوله « أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون »[1] ٩٦ الصافات

وعبد الجبار يرد بأن المراد بقوله (وما تعملون : أى : وما تعملون فيه (يقصد وما تعملون فيه النحت من الحجارة وما اشبهها)

وبقوله « الله خالق كل شيء » ٦٢ الزمر .

وعبد الجبار يرد بأن المراد بكل شيء أى معظم الأشياء ، ويذكر انه لابد من التأويل لأن الآية مسوقه للتمدح ولا يصح التمدح بكونه خالقا لأفعال العبادة وفيها القبيح[2] .

---

(١) انظر هذه الاستشهادات فى الابانة للأشعرى ج٩ واللمع له أيضا ص ٦٩ وما بعدها

(٢) شرح الأصول الخمسة ٣٧٩ – ٣٨٤ .

وبقوله تعالى (ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس) ١٧٩ الأعراف

وهذا يقتضى انه خلقهم ليعاقبهم ولن يكون كذلك إلا ويريد منهم ما استوجبوا به العقوبة .

ويرد عبد الجبار بأن هذه اللام لام العاقبة وليست لام الغرض إذ لام الغرض لا تدخل على الأسماء الجامدة .

كما يرد بصفة مبدئية بأن مثل هذا لا يستدل عليه بالسمع لأن صحة السمع تتوقف على كونه عدلا حكيما[1] .

القائلون بأن الله لا يخلق افعال العباد (المعتزلة) .

يستشهدون على هذا بآيات لا على سبيل الاستدلال (لأن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة متعذر) ولكن ليبين (ان أدلة الكتاب موافقة لأدلة العقل ومقررة له .)

والآيات هى :

(ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت .) ٣ الملك

وأفعال العباد فيها التفاوت فلا تكون من خلق الله .

(الذى أحسن كل شىء خلقه) ٧ السجدة .

فكل ما خلقه أحسنه ، وإذن فأفعال العباد ليست مخلوقة له لأن فيها القبيح (صنع الله الذى أتقن كل شىء).

ويستشهدون بآيات أخرى ٩٢ الاسراء ، التوبة٨٢،٨٥، الرحمن٦٠ ، النساء ٧٩ ، الحديد ٨ ، المدثر ٤٩ ، الكهف ٢٩ ، التغابن ٢ ، ص ٢٧ ، الذاريات ٥٦ [2] .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٤٦٤ ـ ٤٦٥ .

(٢) شرح الأصول الخمسة لقاضى عبد الجبار ص ٣٥٥ـ ٣٥٨ .

القائلون بقدم القرآن وقدم كلامه تعالى :

احتج أحمد بن حنبل رضى الله عنه على ان القرآن كلام الله غير مخلوق بقوله تعالى « الا له الخلق والأمر » وإنه لو كان الأمر مخلوقا لكان المخلوق يخلق مخلوقا .

كذلك احتج بعض من امتنع عن الإجابه عند السؤال عن هذا الموضوع بأنه « إنما خلق الله الخلق بكن فاذا كانت كن مخلوقة فكان مخلوقا خلق مخلوقا (١) » .

ويستشهد الأشعرى أيضاً على ان القرآن كلام الله غير مخلوق :

بقوله تعالى « ومن آياته ان تقوم السماء والأرض بأمره » وامر الله هو كلامه .

وقوله عز وجل « الا له الخلق والأمر » ٥٤ الأعراف، فالخلق داخل فيه جميع ما خلق ، وإذن فالأمر ليس منه .

وقوله عز وجل « لله الأمر من قبل ومن بعد » ٤ الروم أى من قبل الخلق وبعده .

« وقوله تعالى » إنما أمره إذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون » ٨٤ سورة يس

فقوله كن سابق على وجود المخلوقات ، وهو ليس مخلوقا لأنه لو كان مخلوقا لاحتاج إلى قوله كن أيضاً فيتسلسل .

والظاهر انه يقول « كن » لا ان معنى ذلك التكوين نفسه .

وقوله تعالى « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى » .

---

(١) مناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزى ص ٣٩٨ — ٣٠٩ .

فإذن لا يلحق الفناء كلمات الله ، كما لا يلحق علمه ، ومن فنى كلامه لحقته الآفات والسكوت وذلك غير جائز على الله تعالى .

ولو لم يكن الله متكلما قبل المخلوقات لم تكن المخلوقات حادثة عن أمره وعن قوله لها (كونى) . . . وهذا رد القرآن وخروج عما عليه أهل الإسلام .

وبقول سيدنا ابراهيم ﷺ « فاسألوهم إن كانوا ينطقون » فهو يدل على أن من لا ينطق لا يكون الها . فلو كان القرآن مخلوقا لكان الله غير متكلم فى الازل .

وقوله تعالى « وكلم الله موسى تكليما » والتكليم هو المشافهة بالكلام ولا يجوز أن يكون كلام المتكلم حالا فى غيره مخلوقا فى شىء سواه كما لا يجوز ذلك فى العلم .

وبورود اسم الله فى القرآن . فلو كان القرآن مخلوقا لكان اسمه مخلوقا ولكانت وحدانيته مخلوقه وكذلك علمه وقدرته .

وبقوله تعالى « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط » ولا بد أن يكون شهد بهذه الشهادة وسمعها من نفسه ، قبل كون المخلوقات [1]

ويستشهدون بقوله تعالى :

(من ذا الذى يشفع عنده إلا بأذنه) ٢٥٥ البقرة

يقول الاسفراينى (والاذن من صفات الكلام)

وبقوله تعالى « إنه غفور شكور » ٣٠ سورة فاطر

يقول الاسفراينى (وشكره لعباده مدحه اياهم . . . وذلك من صفات الكلام) . [2]

---

(١) الابانة من ٢٣ إلى ص ٢٧ واللمع ص ٣٣ — ٣٦

(٢) التبصير فى الدين ص ١٠٠ وانظر أيضا الانصاف للباقلانى ص ٧١

وهم يؤولون ما جاء فى القرآن مفيداً غير ذلك ، فمثلا قوله تعالى : « جعلناه قرآنا » يؤولها ابن قتيبة على ان الجعل ليس معناه الخلق إلا إذا جاء متعديا لمفعول واحد ، ويؤول قوله تعالى : « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » منكراً ان المحدث معناه دائماً المخلوق ، مستنداً إلى أن الخلق انما يكون فى الأعيان ... [1] .

القائلون بخلق القرآن :

يستشهدون بآيات ، منها :

« الله خالق كل شىء » ١٦ الرعد .

« ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » — ٢ الأنبياء .

« وكان أمر الله مفعولا » — ٤٧ النساء .

« وكان أمر الله قدراً مقدورا » — ٣٨ فاطر .

« انا جعلناه قرآنا عربيا » — ٣ الزخرف .

« واذا بدلنا آية مكان آية » — ١٠١ النحل .

« ولئن شئنا لنذهبن بالذى أوحينا إليك » — ٨٦ الإسراء .

وهم يؤولون ما استشهد به القائلون بقدم القرآن :

فقوله : (ألا له الخلق والأمر) يؤوله عبد الجبار . بأن مجرد الفصل لايدل على اختلاف الجنسين كقوله تعالى : « وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح » ولقيام الدليل من القرآن نفسه على أن الأمر مخلوق لقوله تعالى : « وكان أمر الله مفعولا » ٣٧ الأحزاب

ويستدل القائلون بقدم القرآن بقوله تعالى : «الرحمن علم القرآن خلق الانسان»فقد وصف الانسان بالخلق دون القرآن فدل على انه غير مخلوق .

---

(١) الاختلاف فى اللفظ ص ٢٦ ومابعدها .

ويرد عبد الجبار بأن تخصيص الشيء بالذكر لايدل على حال ما عداه على ان قوله : «علم القرآن» هو من التعليم وهو لايتصور إلا فى المحدثات ،

ويستدلون بقوله تعالى : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » ويرد عبد الجبار بأن « كن » نفسها تحمل دلالة حدوثها لتركبها وتقدم بعض أجزائها على بعض . وأيضاً لأن « كن » ليست هى المؤثرة(١)

المثبتون للصفات الموهمة للتشبيه : يستشهدون بقوله تعالى :

« ولتصنع على عينى » ٣٩ طه .

« كل شيء هالك إلا وجهه » ٨٨ القصص .

« بل يداه مبسوطتان » ٦٤ المائدة ،

« يا حسرتى على مافرطت فى جنب الله » ٣٦ الزمر .

« والسماوات مطويات بيمينه » ٦٧ الزمر .

« يوم يكشف عن ساق » ٤٢ القلم .

« وجاء ربك والملك صفا صفا » (٢) ٢٢ الفجر .

« ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » ١٧ الحاقة .

« عند مليك مقتدر . . . » (٣) ٥٥ القمر .

« كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » (٤) .

« ونحن أقرب اليه من حبل الوريد » (٥) ١٦ ق .

ويستدل ابن القيم بالآيات التالية على (أن الله فوق كل شيء وأنه

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٥٤٤ و ص ٥٤٥ و ص ٥٦٠

(٢) والقاضى عبد الجبار يذكر هذه الآيات ليؤولها ويخرج بها عما يريده أصحاب المذهب . شرح الأصول الخمسة ٢٢٦ ـ ٢٣٢

(٣) انظر مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٧٦

(٤) انظر أساس التقديس للرازى ص ١٨٢

(٥) المصدر السابق ص ١١٨

فوق العرش ، فوق السماوات مستو على عرشه . . .) متابعا قول ابن تيمية فى ذلك .

قال تعالى :

« إليه يصعد الكلم الطيب » ١٠ فاطر .

« إذ قال الله ياعيسى إنى متوفيك ورافعك إلى » ٥٥ آل عمران .

« يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه » ١٥ السجدة .

« يخافون ربهم من فوقهم » ٥٠ النحل .

« تنزيلا ممن خلق الأرض والسموات العلى الرحمن على العرش استوى » ٥ طه .

« أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض . . . » ١٦ الملك [١] .

أصحاب مذهب التنزيه :

يستشهدون بقوله تعالى : « ولم يكن له كفوا أحد . » .

وبقوله : « ليس كمثله شىء . . . . . . » .

يقول الأشعرى : هذه أصل قول المتكلمين وبحثهم فى مسألة التشبيه ، وانه أى التشبيه لايجوز على الله ، سواء بأن يشبه مخلوقاته من كل وجه ، أو من بعض الوجوه [٢] .

ويقول الامام الرازى فى تفسيره لقوله تعالى : « ليس كمثله شىء » (احتج علماء التوحيد قديماً وحديثاً بهذه الآية فى نفى كونه تعالى جسما مترکبا من الأعضاء والأجزاء ، وحاصلا فى المكان والجهة ، وقالوا : لو كان جسما لكان مثلا لسائر الأجسام فيلزم حصول الأمثال والأشباه له ، وذلك باطل بصريح قوله تعالى : « ليس كمثله شىء »)

---

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية ص ٢٨ - ٢٩

(٢) رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ص ٩٢

ويقول الاسفراييني وهو يستشهد بهذه الآية (وأن تعلم أن الخالق لايشبه الخلق فى شىء ، لأن مثل الشىء ما يكون مشاركا له فى جميع أوصافه الجائزة والواجبة والمستحيلة ، ويعبر عنه بأن المثلين كل شيئين ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده وأصله قوله تعالى : «ليس كمثله شىء» .

وقوله تعالى : «ولم يكن له كفوا أحد» .

وقوله تعالى : «هل تعلم له سميا» [1] — ١٥ مريم) .

كما يستشهد بقوله تعالى :

«والله الغنى وأنتم الفقراء» .

ويقول :(وان تعلم أن البارى سبحانه وتعالى لايجوز وصفه بالحاجة فإنه يلزم أن يخرج من وصف الحاجة إلى وصف الاستغناء وذلك يتضمن بطلان صفة وحدوث صفة ، والقديم سبحانه وتعالى لايجوز عليه البطلان ولا الحدوث وأصله قوله سبحانه وتعالى : «والله الغنى وأنتم الفقراء» بين بهذا أن صفة الحاجة والافتقار عليه محال .) [2] .

كما يستشهد بقوله تعالى : «الله لا إله إلا هو الحى القيوم» ويقول : (وان تعلم أن خالق العالم قائم بنفسه ومعناه أنه بوجوده مستغن عن خالق يخلقه ، وعن محل يحل به وعن مكان يقله قال الله تعالى : «الله لا إله إلاهو الحى القيوم» مبالغة عن القيام والثبات على الاطلاق من غير حاجة إلى صانع يصنعه أو موجد يوجده أو مكان يحله [3] .)

ويقول الامام الرازى :

(القيوم من يكون قائما بنفسه مقوما لغيره، غنيا عن كل ماسواه، يحتاج إليه ما سواه .) [4] .

---

(١) التبصير فى الدين ص ٩٤

(٢) المصدر السابق ص ٩٣

(٣) المصدر السابق ص ٩٣ .

(٤) أساس التقديس ص ٣٠

ويستشهد الأسفرايينى بمجموعة من الآيات تفيد عند الجمع بينها ان خالق العالم لايجوز عليه الحد والنهاية ، يقول :

(وان تعلم ان خالق العالم لايجوز عليه الحد والنهاية لأن الشيء لايكون مخصوصاً بحد إلا أن يخصه مخصص بذلك الحد ، ويقرره على تلك النهاية بجواز غيره من الحدود عليـــه . والصانع لا يكون مصنوعا ولا محدودا ولا مخصصا ، وأصله فى كتاب الله تعالى قوله تعالى : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » ١٧ المجادلة .

مع قوله تعالى : « فأتى الله بنيانهم من القواعد » ٢٦ النحل .

ومع قوله : « الرحمن على العرش استوى » ٥ طه .

ولو كان مخصوصاً بحد ونهاية وجملة لم يجز أن يكون منسوبا إلى أماكن مختلفة متضادة وكان لايجوز أن يكون مع كل واحد وأن يكون على العرش وأن يأتى بنيان قوم سلط عليهم الهلاك . فجاء من الجمع بين هذه الآيات تحقيق القول بنفى الحد والنهاية واستحالة كونه مخصوصا بجهة من الجهات .)

(وفى الجمع بين هذه الآيات دليل على أن معنى قوله : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » إنما هو بمعنى العلم بأسرارهم ، ومعنى قوله : « فأتى الله بنيانهم من القواعد » أى خلق فى بنيان القوم معنى من زلزلة ورجف يكون ذلك سبب خرابه كما قال « فخر عليهم السقف من فوقهم » وإن معنى قوله : «الرحمن على العرش استوى» معناه قصد إلى خلق العرش كما قال « ثم استوى إلى السماء وهى دخان » ويكون معنى على بمعنى إلى أو يكون العرش فى هذه الآية بمعنى المملكة كما يقال ثل عرش فلان إذا زال ملكه ، . .) [1] .

---

(١) التبصير فى الدين ص ٩٥

ويستشهد الإمام الرازى بقوله تعالى:

« قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد » .

يقول :

(واعلم أنه قد اشتهر فى التفسير أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن ماهية ربه وعن نعته وصفته فانتظر الجواب من الله تعالى فأنزل الله تعالى هذه السورة . . . .

فنقول : إن قوله تعالى : « أحد » يدل على نفى الجسمية ونفى الحيز والجهة .

« أما دلالته على أنه تعالى ليس بجسم فذلك لأن الجسم أقله أن يكون مركبا من جوهرين وذلك ينافى الوحدة . . واما دلالته على أنه ليس بجوهر فنقول : اما الذين ينكرون الجوهر الفرد فيقولون ان كل متحيز فهو منقسم وثبت أن كل منقسم فهو ليس بأحد » . . وأما الذين يثبتون الجوهر الفرد . . . يمكنهم أن يحتجوا [بأنه] . . . لو كان تعالى جوهرا فردا لكان كل جوهر فرد مثلا له وذلك ينفى كونه أحدا . . .) [١] .

ويستشهد بقوله تعالى :

« هو الله الخالق البارىء المصور » ٢٤ الحشر .

يقول الإمام الرازى : (. . ثم انه يلزم كونه مصوراً لنفسه) أى لو كان جسما [٢] .

ويقول تعالى :

«هو الاول والآخر والظاهر والباطن . . .» يقول الإمام الرازى :

(. . . لو كان جسما لكان ظاهره غير باطنه . . .) [٣] .

---

(١) أساس التقديس ص ٢٠ الى ٢٢

(٢) المصدر السابق ص ٣١ (٣) المصدر السابق ص ٣٢

ويذكر الإمام الرازى ما رواه ابن خزيمة بسنده عن أبو هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « لايقولن أحدكم لعبده قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك فان الله خلق آدم على صورته »[1].

ويذهب الرازى فى تفسير هذا الحديث بما يبعد إيهام المشابهة لله :

فالضمير على صورته يرجع إلى آدم . . . بمعنى أن الله خلق آدم على نفس صورته التى كان عليها فى الجنة . . أو يعود إلى لفظ « عبده » ، أو يرجع فيه الضمير إلى الله « دون أن يحقق معنى المشابهة : فالمراد بالصورة الصفة ، والمعنى خلق آدم دون غيره من الأشخاص والأجسام على صفته من العلم . . . هذا ولله المثل الأعلى ، وبمثل هذا التأويل يؤول ما روى ابن خزيمة فى كتابه التوحيد بإسناده عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « لاتقبحوا الوجه فإن الله خلق آدم على صورة الرحمن »[2] أو على معنى التشريف كما يقال بيت الله وناقة الله : وعلى أى فقد ضعف ابن خزيمة هذه الرواية . . .

ويذكر رأى الإمام الغزالى من أن المراد (ان نسبة ذات آدم عليه السلام إلى هذا البدن كنسبة البارى تعالى إلى العالم من حيث أن كل واحد منهما غير حال فى هذا الجسم وان كان مؤثراً فيه بالتصرف والتدبير . . .)[3] .

---

(١) نص ماجاء فى كتاب التوحيد لابن خزيمة بسنده عن أبى هريرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم : (لايقولن أحدكم لأحد قبح الله وجهك ، ووجها أشبه وجهك فان الله خلق آدم على صورته) .

وفى الجامع الصغير للسيوطى «خلق الله آدم على صورته» عن أبى هريرة ورمزله بالصحة

(٢) نص ما جاء فى كتاب التوحيد لابن خزيمة بسنده عن عطاء بن أبى رباح عن عمر عن الرسول صلى الله عليه وسلم « لاتقبحوا الوجه فان ابن آدم خلق على صورة الرحمن »

(٣) أساس التقديس للرازى ص ١٠٣ — ١٠٨ .

مسألة الرؤية :

يستدل المعتزلة على نفى الرؤية بقوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » وهم يفعلون ذلك بالرغم من أنهم يقررون أنه لا يصح الاستدلال بالسمع فى مسائل التوحيد والعدل وذلك لأنهم كما يقرر القاضى عبد الجبار يرون أن مسألة الرؤية مما لا يتوقف السمع عليها (وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع فالاستدلال عليها بالسمع ممكن ...) (١)

والمعتزلة إذ يقولون بنفى الرؤية ، يؤولون ما يعارضها .

فموسى عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه وإنما سألها لقومه .

وظاهر النص فى قصته يدل على عدم جوازها لقوله تعالى : « لن ترانى » .

وقول موسى عليه السلام « . . . تبت إليك . . . » دل على أنه طلب مستحيلا وأخطأ فى طلبه فوجبت التوبة .

كذلك يؤولون قوله تعالى : « . . . إلى ربها ناظرة . . . » بأن المعنى الانتظار ، وتعدى ناظرة بالى لا يخرجها عن ذلك ، كما فى قول الشاعر :

وجوه ناظرات يوم بدر .

إلى الرحمن يأتى بالخلاص (٢) .

وأهل السنة يقولون بالرؤية ، ويستدلون بالسمع على جوازها ووقوعها . يقول الاسفراينى :

(وإن تعلم ان القديم سبحانه يرى وتجوز رؤيته بالأبصار لأن ما لا تصح رؤيته لم يتقرر وجوده كالمعدوم، وكل ما صح وجوده جازت رؤيته كسائر

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٣

(٢) انظر مناهج التفكير فى العقيدة للدكتور عماد خفاجى ص ٤٩٣ – ٤٩٦

الموجودات، ودلائل هذه المسألة فى كتاب الله كثيرة منها قوله تعالى : «تحيتهم يوم يلقونه سلام» ٤٤ الأحزاب .

واللقاء إذا أطلق فى اللغة وقع على الرؤية خصوصاً، حيث لايجوز فيه التلاقى بالذوات والتماس بينهما ، ومنها قوله تعالى : «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» ومنها قوله تعالى : «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة» ومنها قوله تعالى عن موسى «قال رب أرنى أنظر إليك . . .» ومنها قوله تعالى : «لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» يبين أن جميع الأبصار لاتدركه ومفهومه أن بعضها يدركه . . .» [1] .

وكان الشافعى رضى الله عنه يتمسك بإثباتها بقوله تعالى : «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» .

يقول :(لما حجب الكفار فى السخط دل على ان الأولياء يرونه فى الرضا . .) [2] .

والقاضى الباقلانى يستدل على الرؤية بالحديث الصحيح(انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لاتضامون ولاتضارون فى رؤيته). رواه البخارى ، وذكره الإمام البغوى فى مصابيح السنة : من الصحاح. ويبين الباقلانى أن التشبيه الوارد فى الحديث هو تشبيه رؤية برؤية لامرئى بمرئى ، فالله يرى بلا كيف [3] .

القائلون بالتغاير بين الرسول والنبى :

يستشهدون على ذلك بقوله تعالى :

«وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى . . . إلا إذا تمنى . . .» ٥٢ الحج

---

(١) التبصير فى الدين ص ٩٤ ، وانظر بيان السنة للطحاوى ص ٦ ـ ٧

(٢) مناقب الامام الشافعى للرازى ص ٨٣ .

(٣) الانصاف ص ٤٨

ويرد القائلون بالاتحاد بينهما :

فيقول القاضى عبد الجبار بأن مجرد الفصل بينهما فى ذكر لايدل على الاختلاف فى الجنس ، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى :

« وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح . . . » [1] .
٧ الأحزاب .

القائلون بعصمة الرسول :

يستشهدون على ذلك بآيات لها دلالتها بطريق غير مباشر يقول السعد:
(لنا انه لو صدر عنهم الذنب لزم أمور كلها منتفية :

أولا : حرمة اتباعهم ، لكنه واجب بالإجماع وبقوله تعالى : «قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله » ٣١ آل عمران .

الثانى : رد شهادتهم لقوله تعالى : « ان جاءكم فاسق بنبأ . . . » الخ لكنه منتف لأن من ترد شهادته فى القليل لاتقبل فى أمر الدين .

الثالث : وجوب منعهم وزجرهم لعموم أدلة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم المحرم بالإجماع لقوله تعالى : «إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والآخرة» ٥٧ الأحزاب

الرابع : استحقاقهم العذاب والطعن واللوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا » .
٢٣ الجن .

وقوله : « ألا لعنة الله على الظالمين » ١٨ هود .

وقوله : « لم تقولون مالا تفعلون » .

وقوله : « أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم » .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٨

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لكن ذلك منتف بالإجماع ، ولكونه من أعظم المنفرات .

الخامس : عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى : « لاينال عهدى الظالمين . فإن المراد به النبوة أو الامامة التى دونها .

السادس : كونهم غير مخلصين لأن المذنب قد أغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك ، لقوله تعالى حكاية « لأغوينهم أجمعين ، إلا عبادك منهم المخلصين » لكن اللازم منتف بالإجماع .

وبقوله تعالى فى ابراهيم ويعقوب « انا أخلصناهم بخالصة ذكر الدار » .
وفى يوسف « انه من عبادنا المخلصين » .

السابع : كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعى البطلان .

الثامن : عدم كونهم مسارعين فى الخيرات ومعدودين عند الله من المصطفين الأخيار إذ لاخير فى الذنب ، لكن اللازم منتف لقوله تعالى فى حق بعضهم « انهم كانوا يسارعون فى الخيرات » وانهم عندنا لمن المصطفين الأخيار » .

ثم يقول الشارح :

(وبالجملة . فدلالة الوجوه المذكورة على نفى الكبيرة سهوا . والصغيرة غير المنفرة عمدا على ما هو المتنازع محل نظر)[1] .

أما القائلون بجواز المعصية على الرسول :

فيستشهدون بآيات قد تلتمس للاستدلال بها على جواز المعاصى على الأنبياء . قيل أنها وردت فى ثمانين موضعا .

مثل قوله تعالى : « عفا الله عنك لم اذنت لهم » ٤٣ سورة التوبة ومثل قوله تعالى : « والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين » ٨٢ سورة الشعراء .

(١) شرح المقاصد جـ ٢ ص ١٩٤

وقوله تعالى : « فأنساه الشيطان ذكر ربه » ٤٢ سورة يوسف .

ويرد القائلون بالعصمة :

فيقول السعد : (واحتج المخالف بما نقل من أقاصيص الأنبياء وماشهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وأمثال ذلك :

والجواب عنه اما اجمالا : فهو ان ما نقل آحادا مردود .

وما نقل متواترا ، أومنصوصا فى الكتاب محمول على السهو والنسيان أو ترك الأولى

أو كونه قبل البعثة .

أو غير ذلك من المحامل والتأويلات .

واما تفصيلا فذكور فى التفاسير وفى الكتب المصنفة فى هذا الباب[1])

القائلون بأن الإسلام والايمان شىء واحد :

يستشهد القائلون بذلك بقوله تعالى :

(فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين ، فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين .) ٣٦ الذاريات .

وبقوله تعالى :

(يمنون عليك أن أسلموا قل لاتمنوا على اسلامكم ، بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين .)

وبقوله تعالى :

(يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين .)٨٤ يونس

القائلون بأن الاسلام والايمان متغايران :

يستشهدون بقوله تعالى :

(١) شرح المقاصد ص ١٩٤

(الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين .) ٦٩ الزخرف .

(ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات .) ٣٥ الأحزاب .

(قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم .) ١٤ الحجرات .

القائلون بأن الإيمان غير العمل :

يستدل أبو حنيفة رضى الله عنه بالآيات التالية على أن العمل غير الإيمان :

(قل لعبادى الذين آمنوا يقيموا الصلاة .) ٣١ ابراهيم

(يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى .) ١٧٨ البقرة

(يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا .) ٤١ الأحزاب

(ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات واقاموا الصلاة .) ٢٢٧ البقرة

(ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن [١] فأولئك كان سعيهم مشكورا .) ١٩ الإسراء

أما القائلون بأن الايمان قول وعمل وعقد :

فيستشهدون بقوله تعالى :

(إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ، وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون ، الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ، أولئك هم المؤمنون حقا .) ٢ الأنفال

القائلون بأن الايمان يزيد وينقص :

يستدلون بآيات مثل قوله تعالى :

(وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا .) ٢ الأنفال

(١) العالم والمتعلم ص ١٢

(. . . وما زادهم إلا إيمانا وتسليما .) ٢٢ الأحزاب

(ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم .) ٤ الفتح

(الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا . . .) ١٧٣ آل عمران

ومن هؤلاء المعتزلة إذ يرون ان من الايمان أداء الطاعات . فهو يزيد وينقص .

والآيات تدل على ذلك ، يستشهدون بقوله تعالى :

(إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) الخ الآية .

وبقوله تعالى :

(وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه إيمانا) .

وبقوله تعالى :

(قد أفلح المؤمنون إلى قوله هم فيها خالدون) .

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم « الايمان بضع وسبعون خصلة » أعلاها كلمة ان لا إله إلا الله وأدناها اماطة الأذى عن الطريق [1] .

انقسام المعاصي إلى صغائر وكبائر :

وقع الخلاف بين شيوخ المعتزلة فى انقسام المعاصى إلى صغائر وكبائر هل يعلم عقلا أولا يعلم إلا شرعا ؟

ذهب أبو على إلى أن العقل لو خلى لحكم بأن المعاصى كلها كبائر . فانقسامها إلى صغائر وكبائر إنما يعلم بالشرع ، مثل قوله تعالى :

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٨٠٢ وانظر أيضا التمهيد للباقلانى ص ٥٧ ، والابانة للاشعرى ص ١٠ ومناقب الامام أحمد بن حنبل لابن الجوزى ص١٦٨ - ١٥٣ ومناقب الامام الشافعى للرازى ص ٢٨ ، وذكر الامام البغوى فى مصابيح السنة من الصحاح (الايمان بضع وسبعون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله ، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق ، والحياء شعبة من الإيمان) ،

«ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها .» ٤٩ الكهف

وقوله تعالى : «وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان .» ٧ الحجرات

والترتيب هنا هو الدال على الدعوى .

وقوله تعالى : «الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش إلا اللمم .»
٣٢ النجم (١)

القائلون بأن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا :

(وهذا فى عمومه يشمل المعتزلة والخوارج) .

وهم جميعاً يستشهدون بقوله تعالى :

(أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا . .) ١٨ السجدة

ويقول القاضى عبد الجبار :

مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا لأن وصف مؤمن صار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم لاغير ، ويستشهد بقوله تعالى :

«قد أفلح المؤمنون ..» الخ الأوصاف التى جاءت فى أول سورة المؤمنون

وبقوله تعالى : «إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم»
٢ الأنفال

«إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه) ٦٢ النور .

وكذلك الأمر بالنسبة للفظ مسلم جعل بالشرع اسمـــا لمن يستحق التعظيم والاجلال والمدح والفرق بين الايمـان والاسلام إنمـا هو فى اللفظ فحسب (٢) .

ويستدلون أيضاً بما ورد من تخليد مرتكب الكبيرة فى النار . جاء ذلك فى قوله تعالى :

(١و٢) شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٣ و ص ٧٠٢ — ٧٠٧

(ومن يعص الله ورسوله ، ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها .)
١٤ - النساء

(ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) [١] ٩٣ النساء

وإذا كان الخوارج يصلون بذلك إلى القول بكفر مرتكب الكبيرة فإن المعتزلة يقولون بأن مرتكب الكبيرة لا يسمى كافرا .

ويستدلون على ذلك بآية اللعان .

يقول القاضي عبد الجبار :

(فإن اللعان إنما ثبت بين الزوجين ، فلو كان القذف كفرا لكان لابد من أن يخرج أحد الزوجين بفسقه عن الاسلام فتنقطع بينهما عصمة الزوجة فلا يحتاج إلى اللعان[٢] فانه لم يشرع بين الأجنبين وإنما يجرى بين الزوجين، فصح بهذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى كافرا ولا يجوز أن يجرى عليه أحكام الكفر .) [٣]

فهو عندهم فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ؛ ومن هنا كان قولهم بالمنزلة بين المنزلتين .

القائلون بأن الكبيرة لا تخرج من الايمان :

يستشهدون بقوله تعالى :

«وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما .....» ٩ الحجرات

وبقوله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٧ - ٦٥٩

(٢) يلاحظ أن اللعان يجرى قبل أن تثبت الجريمة ، أى قبل أن يثبت الفسق فهو بعد مجرد دعوى .

(٣) شرح الاصول الخمسة ٧١٤

بالعبد والأنثى بالأنثى ، فمن عفى له من أخيه شـــىء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان .)[١] ١٧٨ البقرة .

الـكلام فى العقل والنفس والروح :

يستشهد القائلون بحدوث النفس — كابن القيم — بقوله تعالى :

(وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً) ٩ مريم .

كما يستشهدون على ماديتها بقوله تعالى : (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها ، فيمسك التى قضى عليها المـــوت ، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى .) ٤٢ الزمر .

وابن القيم يستدل على مادية النفس بما فى هذه الآية من أخبار بتوفيها وجمعها وإرسالها وإمساكها[٢] .

ويستشهد القائلون بقدمها بقوله تعالى :

(قل الروح من أمر ربى) ٨٥ الأسراء .

وامر الله تعالى غير مخلوق .

وبقوله تعالى :

(ونفخت فيه من روحى) ٧٢ ص (فقد أضافها إلى ذاته تعالى كما أضاف إليها سمعه وبصره ، فتـكون قديمة مثلها) .

والفلاسفة يجدون لنظريتهم فى مراتب العقل سنداً من القرآن :

يقول الغزالى : (اعلم أن الله تعالى ذكر هذه المراتب فى آية واحدة فقال : « الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح . المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار نور على

---

(١) أنظر أيضا بيان السنة للطحاوى ص ١٢ .

(٢) أنظر ابن القيم للدكتور عوض الله حجازى ص ٢٣٩ ــ ٢٥٧ .

نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم ، ٣٥ النور .

ثم يصنف الغزالى الآية مع العقول على النحو التالى :

(فالمشكاة مثل للعقل الهيولانى ، . . . .

ثم إذا قويت أدنى قوة وحصلت لها مبادىء المعقولات فهى الزجاجة فإن بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهى الشجرة فإن كانت أقوى وبلغت درجة الملكة فإن حصل لها المعقولات بالحدس فهى الزيت . فإن كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضيء .

فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح .

ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور . نور العقل المستفاد على نور العقل الفطرى ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب ، هذه الأنوار بالنسبة إليه كالسرج بالنسبة إلى نار عظيمة طبقت الأرض فتلك النار هى العقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية .)[١] .

وتفسير ابن سينا للآية مقارب لتفسير الغزالى ويتلخص فى انه جعل :

١ — النور . . يعنى الخير فهو (اسم مشترك لمعنيين ذاتى ومستعار ، والذاتى هو كمال المشف من حيث هو مشف ، كما ذكر أرسطاليس والمستعار على وجهين . أما الخير ، وأما السبب الموصل للخير والمعنى هنا هو القسم المستعار بجزأيه . . . .) .

٢ — والمشكاة هى العقل الهيولانى .

٣ — والمصباح : العقل المستفاد .

٤ — والزجاجة : العقل الفعال . الخ ما جاء فى تفسيره للآية .

(١) معارج القدس ص ٤٥ وما بعدها طبعة مطبعة الاستقامة نشر المكتبة التجارية الكبرى وانظر الحقيقة فى نظر الغزالى للدكتور سليمان دنيا ص ٣٨٦ .

ه — والنار العقل الكلى المدبر للعالم المشاهد[1].

القول فى الملائكة : هل هم معصومون ، يفضلون الأنبياء أو لا ؟

يقول شارح المقاصد : (استقر الخلاف بين المسلمين فى عصمتهم ، وفى فضلهم على الأنبياء .

ولا قاطع فى أحد الجانبين ، فلنذكر تمسكات الفريقين :

فى مقام العصمة تمسك المثبتون بمثل قوله تعالى « وهم لا يستكبرون ، يخافون ربهم من فوقهم ، ويفعلون ما يؤمرون » ٤٩ — ٥٠ النحل .

« بل عباد مكرمون ، لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون » إلى قوله « وهم من خشيته مشفقون » ٢٦ — ٢٨ الأنبياء .

« ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون » ١٩ — ٢٠ الأنبياء .

ولا خفاء فى أن أمثال هذه العمومات تفيد الظن ، وإن لم تفد اليقين.

تمسك النافون بوجوه :

الأول : أن إبليس عصى مع كونه من الملائكة بدليل تناول أمر الملائكة (أسجدوا لآدم ...) له وبدليل صحة إستثنائه منهم فى قوله تعالى (. . فسجدوا إلا إبليس .) ٣٤ البقرة .

وقوله تعالى «(فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا أبليس أبى ..) ٣٠ الحجر

الثانى : ان قولهم فى جواب انى جاعل فى الأرض خليفة (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) ٣٠ البقرة.

اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله يشبه صورة الإنكار واتباع الظن . ورجم بالغيب فيما لا يليق . وإعجاب بالنفس وتزكية لها . . . أخ

(١) انظر الجانب الإلهى فى التفكير الإسلامى للدكتور محمد البهى ج ٢ ص ١٦ نقلا عن الرسالة السادسة فى الحكمة والطبيعيات لابن سينا .

الثالث : قصة هاروت وماروت .

في مقام الفضل :

ذهب جمهور أصحابنا والشيعة إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة لوجوه نقلية وعقلية .

الأول : أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم . . . .

الثاني : ان آدم انبأهم بما علم من الله ، ولم يعلموه .

الثالث : قوله تعالى « ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين » . ٣٣ آل عمران يعني مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة .

الرابع : ان للبشر شواغل وموانع عن الطاعات . . والغلبة على مايضاد القوة العاقلة يكون اشق وأفضل وأبلغ في استحقاق الثواب . . .

وتمسك النافون بوجوه نقلية وعقلية أيضا .

منها قوله : « وهم لايستكبرون . . . » على أسلوب الاختصاص . . . »

وقوله عنهم « . . ومن عنده لايستكبرون . . . » وصفهم بالقرب والشرف عنده .

وقوله « ولا اقول لكم اني ملك . . . . » .

فهذا انما يحسن إذا كان الملك أفضل اه بتصرف (١) .

القائلون بعذاب القبر :

يستدلون بقوله تعالى : (مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا . .)٢٥ نوح

يقول عبد الجبار : (فالفاء للتعقيب من غير مهلة . . .) .

وبقوله تعالى : (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا . . .) ٤٦ غافر

وبقوله تعالى : (قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين . .) ١١ غافر

---

(١) شرح المقاصد ج ٢ ص ١٩٩

يقول : عبد الجبار :

(ولا تكون الاماتة والاحياء اثنتين إلا وفى إحدى المرتين اما التعذيب فى القبر ، أو التبشير على ماتقوله . . .) .

وبالحديث النبوى ماروى أنه صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال : (انهما ليعذبان وما يعذبان من كبير كان أحدهما يمشى بالنميمة ، والآخر لا يستنزه من البول . .) . ذكره الامام البغوى فى مصابيح السنة من الصحاح ، وذكره البخارى فى صحيحه فى كتاب الوضوء .

يقول عبد الجبار (والسمع هو الطريق إلى معرفة كيفيته لا طريق اليه من العقل) [1]

أما القائلون بنفى عذاب القبر :

فيقول الأشعرى : (الخوارج لايقولون بعذاب القبر ولاترى أن أحدا يعذب فى قبره) [2] .

ويقول أبو حنيفة (من قال لا اعرف عذاب القبر فهو من الطبقة الجهمية والهالكية) [3] .

ويقول بعض الكاتبين (حجة من قال بنفى العذاب — أى عذاب القبر — فى طه .

قوله تعالى : « يتخافتون بينهم ان لبثتم إلا عشرا » وفى الأحقاف « كأنهم يوم يرون مايوعدون لم يلبثوا إلا ساعة . . .) [4] .

ولست بحاجة إلى تقرير ضعف هـذا الاستدلال ، ومرادنا اظهار محاولات الاستشهاد بالقرآن الكريم مهما يكن المذهب واهنا .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٠ — ٧٣٢

(٢) مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ١٩١

(٣) الفقه الأكبر ضمن شرح منسوب للماتريدى ص ١٩

(٤) حجج القرآن للرازى ص ٧٩

وفى الأخبار الواردة عما يحدث فى يوم القيامة :

يستشهد المعتزلة :

على الميزان : بقوله تعالى : (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) ٤٧ الأنبياء

يقول عبد الجبار : (والمراد الميزان المتعارف ، ولا وجه لتأويله بالعدل متى أمكن حمله على الحقيقة) .

وعلى المحاسبة : بقوله تعالى : « فأما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا ، وينقلب إلى أهله مسرورا » ٨ الانشقاق

وعلى نطق الجوارح : (يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » ٧٤ النور

يقول عبد الجبار (وذلك يكون على وجهين : اما ان يتولى الله تعالى خلق الكلام فى جوارحه فتشهد عليه واما أن يجعل كل عضو من أعضائه حيا بانفراده فتشهد عليه ، وان كان شيخنا أبو هاشم قد استبعد هذا الوجه ومال إلى الوجه الأول . . .) .

وعلى الصراط : (اهدنا الصراط المستقيم . . .) يقول عبدالجبار (وهو طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة ويضيق على أهل النار وأما ما ذكر عن بعض مشايخ المعتزلة انه الأدلة فهو مما لا وجه له متى أمكن حمله على الحقيقة [1] .)

القائلون بالشفاعة :

يستدلون بقوله تعالى : (من ذا الذى يشفع عنده إلا باذنه) ٢٥٥ البقرة (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) ٢٨ الأنبياء

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٥ — ٧٣٨

(يومئذ لاتنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن)[١] ١٠٩ طه

وإذ يثبت الباقلانى الشفاعة كعقيدة للأشاعرة يذكر ان المعتزلة فريقان فى هذه المسألة ، فريق ينكرها أصلا وفريق يقول بها لثلاث فئات من المؤمنين : ١ — أصحاب الكبائر الذين تابوا عنها .

٢ — أصحاب الصغائر .

٣ — من لم يذنب أصلا[٢] .

أما القائلون بنفى الشفاعة :

فيستشهدون بقوله تعالى :

(من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة) . ٢٥٤ البقرة

القائلون بأبدية الجنة والنار :

يستدلون بقوله تعالى : (ويدخله جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا) ٩ التغابن

وبقوله تعالى : (ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها أبدا) ٢٣ الجن

القائلون بفناء الجنة والنار :

يستشهدون بقوله تعالى : (كل شىء هالك إلا وجهه) ٨٨ القصص

وقد ذهب إلى ذلك الجهمية . ويؤولون قوله تعالى « خالدين فيها أبدا » على المبالغة فى المكث لا الحقيقة فى التخليد[٣] .

القائلون بأن الجنة والنار مخلوقتان الآن :

ذهب إلى ذلك أهل السنة ، وهم يستشهدون بقوله تعالى عن النار :

(أعدت للكافرين) ٢٤ البقرة

(١) انظر الابانة للأشعرى ص ١٠

(٢) التمهيد ص ١٦٩، ص ٥١ (٣) الملل والنحل جـ ١ ص ٨٠

وبقوله تعالى : عن الجنة .. (أعدت للمتقين) [١] ١٣٣ آل عمران

تعقيب وسؤال ! !

وبعد : فان الأمر الذى لاشك فيه هو ان علم الكلام انما قام لنصرة العقائد الإسلامية كما وردت فى القرآن الكريم كمصدر أول من مصادر الشرع الحنيف .

وقد تبين لنا من عرض صلة علم الكلام بالقرآن الكريم فى هذا الباب ان علم الكلام كان حريصا على أن يستشهد بالقرآن الكريم فيما يذهب اليه وانه بالرغم من هذا الحرص حصل الخلاف بين علماء الكلام ، وتفرقوا إلى مذاهب مختلفة ، سواء فى طرق الاستدلال على المسائل الرئيسية التى لاخلاف عليها بين المسلمين ، أو فى رءوس المسائل التى لايخرج الخلاف فيها عن الإسلام ، وانه مع هذه الخلافات ومع هذا الحرص ، كان كل مذهب يجد مايستشهد به من آيات القرآن الكريم مهما تكن عليه درجة الخلاف بين المذاهب من حدة أو تناقض .

وهذا يضعنا أمام سؤال :

ماقيمة هذا الخلاف فى تفسير صلة علم الكلام بالقرآن الكريم ؟ هذا الذى يعمل لنصرته من ناحية ، ويستشهد به من ناحية أخرى ؟

نحن لانلق ظلا من الشك على هدف علم الكلام الذى هو نصرة القرآن الكريم [٢] .

ولكننا نتساءل : هل كان استشهادهم بالقرآن الكريم قائما على أسس علمية منهجية تضع القرآن الكريم أساسا أوليا للأسس التى يقوم عليها المنهج؟

أوأنهم اكتفوا بأن يكون القرآن الكريم هدفا للنصرة ، وموئلا للاستشهاد دون أن يكون الأساس الأول من الناحية المنهجية ؟

ذلك هو مانحاول الإجابة عليه فى الباب الثانى من هذه الرسالة .

---

(١) وانظر شرح الفقه الأكبر لأبى حنيفة ، للمغنيساوى ص ٤١

(٢) انظر رسالة (نشأة علم الكلام : عواملها وأهدافها) ليحيى هاشم

الباب الثانى

نظرية المتكلمين فى المعرفة

الفصل الأول

عرض نظرية المتكلمين فى المعرفة

مدخل :

فى الباب الأول من هذه الرسالة تبين لنا ان استمساك كل مذهب من المذاهب الكلامية بأنه لا يذهب بعيداً عن القرآن الكريم إن لم يكن يستند إليه بطريق مباشر لم يمنع من وقوع التعارض بينها .

وانتهينا إلى سؤال عن أسباب هذا التعارض وعن مساسه بحقيقة استنادهم إلى القرآن الكريم .

ورأينا انه لكى نضع أيدينا على جواب لهذا السؤال لابد من التعرف على الأصول المنهجية لعلم الكلام التى رأوا أنها السبيل إلى إثبات العقيدة بصفة عامة ، مع إبراز علاقة ذلك بالقرآن الكريم .

ولقد أدرك هذه الضرورة من قبل بعض العلماء مثل ابن المرتضى المعروف بابن الوزير (ت ٨٤٠ هـ) إذ يقول فى كتابه (إيثار الحق[١] على الخلق فى رد الخلافات إلى المذهب الحق) بعد أن تكلم عن استمرار الخلافات بين المتكلمين فى جليل المسائل ولطيفها ، قال : (ولا تحسبن أن العلة فى ذلك دقتها ، بل العلة عدم الطريق إلى معرفتها . .) » ، وضرب

---

(١) إيثار الحق على الخلق فى رد الخلافات إلى المذهب الحق ، طبعة مطبعة الآداب والمؤيد بالقاهرة عام ١٣١٨ هـ ، صفحة ٥٣ .

أمثلة من العلوم الأخرى التى تتضمن أدق المسائل وألطفها كعلم الحساب والفلك .. ثم قال : (فإن غالبه صحيح ، متفق عليه ، وما كان منه خفياً ظنياً فهو معروف بذلك بين أهله ، فدل الضعف والاختلاف على ضعف القواعد لا على دقتها) ، ثم قال : « (انهم يتفقون فى أمور يستغنى فى معرفتها عن علم الكلام ثم يختصون من بين أهل العلوم بدعوى القطع فى مواضع الظنون وترتيب التعادى والتأثيم والتكفير على تلك الدعاوى ..)

ومن هنا كان لا بد من التعرف على قواعدهم فى الوصول إلى المعرفة وهى ما يسمى فى الفكر الإنسانى الحديث « نظرية المعرفة » ، والمقصود بنظرية المعرفة بإجمال: البحث فى طبيعة المعرفة وأدواتها وإمكانها، وطرقها، وميادينها[١].

وقد اكتسبت نظرية المعرفة أهمية عظمى فى الفلسفة الحديثة ، حتى أنها أصبحت فى نظر الكثيرين هى الفلسفة أو أنها هى الفلسفة إذا أريد بالفلسفة بحث علمى منظم .

ولم تعد هذه الأهمية وقفاً على الفلسفة ، بل امتدت إلى ما وراء حدودها فى العلوم الجزئية ، وفى علم اللاهوت المسيحى ، وكما يقول أزفلد كولبة (إن أتباع مذهب رتشل على الخصوص قد ذهبوا إلى أن التفسير العلمى لتعليمات الدين المسيحى يتطلب نظرية فى المعرفة مثل نظرية كنت ، أو لطزة ، لا نظرية فيما بعد الطبيعة)[٢] .

ونحن نعرف ان البعض حاول الاعتراض على شرعية البحث فى نظرية المعرفة من حيث ان العقل فيها يمثل الحاكم والمحكوم عليه معا ، فسواء

---

(١) أنظر أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ٢٢٥ — ٢٢٦ طبعة عام ١٩٥٨ ومقال فى المعرفة للدكتور سليمان دنيا . طبعة مطبعة مصر عام ١٩٥٥ .

(٢) المدخل إلى الفلسفة صفحة ٤٢ — ٤٣ طبعة ١٩٤٣ .

سلمنا بحكمه أو جعلناه موضع شك ، يصبح البحث فى نظرية المعرفة عبثاً لاطائل من ورائه(١) .

ولكننا نرى أن هذا الاعتراض لا يقف فى طريقنا لعدة أسباب :

أولا : لأن العقل نفسه لم يتوقف عند هذا الاعتراض ومارس وظيفته فى نقد نفسه بالفعل ، وما علينا نحن إلا أن نتعرف على ما وصل إليه العقل فى هذا المجال .

ثانياً : لأنه من المعروف ان علم الكلام أسهم بدور كبير فى هذا المجال حين خصص الجزء الأكبر من مقدماته للبحث فى المجال الذى تبحثه نظرية المعرفة .

ثالثاً : لأن هذا الاعتراض لا يفيد قضية العقل وغايته أن يعزله عن منصب الحكم ، ثم يتركه بغير سند حتى يأتيه الحكم من خارجه ، وهذا فى حد ذاته ضار بقضيه علم الكلام الذى تعتمد بحوثه الأساسية على العقل النظرى .

لذلك توكلنا على العلى القدير ، وذهبنا نحاول أن نبرز الملامح الأساسية لنظرية فى المعرفة يقوم عليها علم الكلام ، مؤكدين فى ذلك على مايفيدنا فى توضيح اتصال علم الكلام بالقرآن الكريم أو اعتماده عليه .

---

(١) أنظر المدخل إلى الفلسفة لأزفلد كولبه ص ٤٧ ، ٤٨ ، وأسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ٢٢٦ .

القسم الأول

طبيعة المعرفة

تعريف النظر :

النظر هو كما يقول القاضي الباقلاني :

(الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن[١] .)

ويرى السيد الجرجاني أن هذا التعريف شامل لجميع أقسام النظر : صحيحه وفاسده ، القطعي والظني ، الموصل إلى التصور والموصل إلى التصديق .

ولإمام الحرمين : الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً ، وقد لا يكون فلا يسمى به ، كأكثر حديث النفس .

أما الأيجي فيرى أن النظر :هو ملاحظة العقل ما عنده لتحصيل غيره.

وقيل : النظر ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي إلى آخر[٢].

ويشرح السيد الجرجاني الحركة التي يسلكها الفكر للوصول إلى المطلوب فيقول أنها حركتان :

الأولى : ينتقل فيها الفكر من المطلوب المشعور به على وجه ناقص، إلى مبادئه . ثم تأتي الحركة الثانية من المبادىء إلى المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل[٣] .

ويقول الإمام الرازي : النظر ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى

(١،٢) المواقف للامام القاضي عضد الدين الأيجي،طبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥هـ صفحة ١٨٩ وما بعدها .

(٣) المواقف جـ ١ ص ١٨٩ إلى ٢٠٣ .

تصديقات أخر . كما يذكر تعريفات أخرى . قيل : الفكر تجريد العقل عن الغفلات ، وقيل : تحديق العقل نحو المعقولات .

وفى رأيى أن هذه التعريفات تتفق جميعها على أن النظار طريق إلى القطعى والظنى،وتختلف بعد ذلك فى مدى ربطها بالقواعد المنطقية المحررة، أو إطلاقها فتشمل « النظر الطبيعى» الذى فيه «تحديق العقل فى المعقولات» .

وهى على ذلك لا تتفق مع وجهة نظر المعتزلة التى ترى أن النظر الصحيح يحصل عنده العلم ، ولا يتفق ذلك مع الظن[1] .

تعريف العــــلم :

ولما كان النظر من شأنه عند أرباب المسائل العقلية أن يؤدى إلى علم فإنهم فى محاولتهم تعريف العلم ذهبوا مذاهب شتى .

ذهب الإمام الرازى إلى أنه ضرورى لا يعرف[2] .

وذهب إمام الحرمين ، والإمام الغزالى إلى أنه :

العلم إعتقاد جازم مطابق ثابت . خرج بهذه القيود على التوالى :

الظن والجهل المركب . وتقليد المصيب الجازم .

وعرفه الباقلانى : بأنه معرفة المعلوم على ما هو به .

وعرفه الأشعرى : بأنه إدراك المعلوم على ما هو به ، أو هو الذى يوجب كون من قام به عالماً ، وفى هذين التعريفين دور .

وعرفه ابن فورك بأنه ما يصح من قام به اتقان الفعل . وعلى هذا التعريف: يخرج علمنا ، ويخرج علم لا تعلق له بفعل .

ويعرفه الإمام الرازى بعد تنزله عن كونه ضرورياً بأنه :

إعتقاد جازم مطابق لموجب ، أما ضرورة أو لدليل . وعليه يخرج التصور لأنه ليس اعتقاداً[3]

(١) النظر والمعارف ص ١٤٤ وسيأتى مبحث إفادة النظر الظن .

(٢) المواقف ج١ ص٦٢ .

(٣) وهذا وارد على تعريف امام الحرمين

وللفلاسفة تعريفهم له بأنه : حصول صورة الشيء في العقل ، أو تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك .

وهذا التعريف مبني على الوجود الذهني ، ويتناول الظن ، و الجهل المركب والتقليد ، والوهم .

والتعريف المختار عند صاحب المواقف انه :

صفة توجب لمحلها تميزا بين المعاني ، لايحتمل النقيض .

فخرج بهذا ادراكات الحواس الظاهرة فانها لاتوجب تميزا بين المعاني وخرج الظن ، والشك ، والوهم والجهل المركب ، كما خرج التقليد لأنه يزول بالتشكيك .

وأورد على هذا التعريف أنه لا يشمل العلوم العادية المستندة إلى العادة فهي تحتمل النقيض ، وهي علم .

ومن يرى ان ادراك الحواس الظاهرة هو من قبيل العلم — كالشيخ الأشعري — يطرح قيد المعاني فيقول : هو صفة توجب تميزا لايحتمل النقيض .

ومن يرى أن العلم ليس صفة ذات تتعلق بالمعلوم ، وانما هو نفس التعلق يعرفه بأنه :

تميز معنى عند النفس تميزا لايحتمل النقيض .

ويعقب السيد الجرجاني على هذا كله بأن أحسن ماقيل في الكشف عن ماهية العلم هو أنه : صفة يتجلى بها ما من شأنه أن يذكر لمن قامت هي به انكشافا تاما لا اشتباه فيه (١) .

ويرد السعد على الاعتراض الوارد في قيد « لايحتمل النقيض » لأنه يخرج العلوم العادية بأن المراد بعدم احتمال النقيض في العلم عدم تجويز

---

(١) المواقف جـ ١ ص ٦٢ الى ٨٦ .

العالم اياه لاحقيقة ولا حكما ، والعاديات كذلك لأن الجزم بها مستند إلى موجب هو العاده ، وانما يحتمل النقيض بمعنى أنه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته ، لكونه فى نفسه من الممكنات التى يجوز وقوعها أو لا وقوعها ثم يقول « ولا عبرة بالامكان العقلى فى العاديات » [1] .

أما عند المعتزلة فإن القاضى عبد الجبار يعرفه بأنه :

(المعنى الذى يقتضى سكون نفس العالم إلى ما تناوله) .

ولا يقر القاضى عبد الجبار تعريف الشيخين أبى على وأبى هاشم له بأنه (اعتقاد الشىء على ماهو به) إلا على شىء من التوسع فى العبارة ، وأما على وجه الدقة فهو يرى أن هذا بعيد (لأن المبخت والمقلد قد يعتقدان الشىء على ماهو به ، ولا يكونان عالمين ، ولذلك يجد ان حالهما كحال الظان والشاك) . كذلك لا يقبل القاضى عبد الجبار تعريف العلم بأنه (المعنى الذى يقتضى سكون قلب العالم ...) بدلا من « نفس العالم » ، وذلك (لأن السكون إذا علق بالقلب لم يفهم منه مايفهم من سكون النفس ... ، ومتى علق السكون بالنفس فالمراد الجملة لأنه يعبر عنها بالنفس) [2] .

ولما كانت الأشياء تتمايز بأضدادها رأينا أن نذكر ما يميز أضداد العلم عنه .

يقول الشيخ حافظ الدين النسفى : اعلم أن حكم الذهن بأمر على أمر ان كان جازما فجهل ان لم يطابق ، وتقليد ان طابق ولم يكن لموجب ، وعلم لو كان لموجب . وان لم يكن جازما فشك أن تساوى طرفاه ، وظن للراجح ، ووهم للمرجوح .

---

(١) شرح المقاصد جـ ١ ص ١٩ لسعد الدين التفتازانى — طبع أولنمشدر ، جـ ١ ص ١٩

(٢) النظر والمعارف — الجزء الثانى عشر من المغنى للقاضى عبد الجبار ، — تحقيق الدكتور ابراهيم مدكور طبعة المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، مطبعة مصر — صفحة ١٣ إلى صفحة ٢٢ .

وتعقب هذا أيضا بأنه جعل كلا من الشك والوهم حكما ، وهو ليس كذلك [١] .

يقول السعد : (أكثر تعريفات العلم مدخولة)[٢] .

والذى يعنينا من هذه التعريفات جميعا أنها تتفق على كون العلم جازما مطابقا .

العلم : ضروريا ، أو نظريا

يبحث المتكلمون العلم من حيث هو ضرورى أو نظرى .

والمقصود بالضرورى — كما هو فى تعريف للقاضى الباقلانى : (علم يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه معه الخروج عنه ، ولا الانفكاك منه ولا يتهيأ له الشك فى متعلقه ولا الارتياب فيه[٣] .)

ويلخص الأيجى هذا التعريف فى قوله (هو مالا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق)[٤] .

أما العلم النظرى فهو — كما يقول الأيجى (ما يتضمنه النظر الصحيح) .

ولم يقل بوجبه : لأن ايجاب النظر العلم ليس مذهبه أو مذهب أصحابه .

ويقول الجرجانى فى تعريفه : هو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة والعلم الكسبي هو العلم النظرى ، لكن البعض يرى أن الكسبي يجوز أن يحصل بغير النظر[٥] .

وبعد ان عرفنا المقصود بالضرورى ، والنظرى يمكننا أن نذكر مذاهب العلماء فى العلم من حيث هو ضرورى أو نظرى .

---

(١) التقرير والتحبير — شرح ابن أمير على تحرير الكمال بن الهمام ج ١ ص ٤٢ المطبعة الأميرية عام ١٣١٧ هـ .

(٢) شرح المقاصد ج ١ ص ١٧ .

(٣) التمهيد ص ٧ طبع دار الفكر العربى عام ١٩٤٧ .

(٤) المواقف ج ١ ص ٩٣

(٥) المصدر السابق ج ١ ص ٩٥ ويبدو أن هذا يأخذ بتعريف النظر بالمعنى الضيق الذى يجعله خاصا بالمنهج الذى وضعه المناطقة .

والمذاهب فى هذا ثلاثة : الأول ، أن العلوم كلها ضرورية ، الثانى : انها كلها نظرية ، الثالث : أن بعضها ضرورى وبعضها نظرى .

والمذهب الأول ذهب إليه الإمام الرازى فى قولله . قال فى المحصل (العلوم كلها ضرورية لأنها اما ضرورية ابتداء ، أو لازمة عنهـا لزوما ضرورياً ؛ فانه إن بقى احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علماً) . .

ويقول الايجى فى أصحاب هذا المذهب (إن أرادوا انه لا يتوقف على النظر وجوباً بل عادة ، أو أن العلم غير واقع به ، أو بقدرتنا بل بخلق الله تعالى فهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة ، وإن أرادوا انه لا يتوقف عليه أصلا فهو مكابرة).[1] .

ومن القائلين بأن العلوم كلها ضرورية أصحاب المعارف من المعتزلة . ويقول عنهم القاضى عبد الجبار (انهم أجمع يثبتون النظر .

لكنهم يقولون أن الذى يقع عنده هو الظن . أو أن ما يوجد عنده ليس من فعل الناظر بل هو من فعله تعالى أو واقع بالطبع)[2] .

ثم يصور المذهب مرة أخرى فيقول : (فى الطبائـع على أبى عثمان رضى الله عنه : اعلم أنه رحمه الله كان يقول فى المعارف أنها تقع ضرورة بالطبع عند النظر فى الأدلة . ويقول فى النظر : (انه ربما وقع طبعـاً واضطراراً ، وربما وقع اختياراً)[3] .

أما أن (الكل نظرى سواء كان تصوراً أو تصديقاً مما يلزم اعتقاده أولا يلزم فهو مذهب بعض الجهمية . . . واحتجوا على مذهبهم بأن الضرورى يمتنع خلو النفس عنه ، وما من علم إلا والنفس خالية عنه فى

---

(١) المواقف جا ص١٠١ ، ١٠٢

(٢) النظر والمعارف ص ٩٦

(٣) المصدر السابق ص ٣١٦ .

مبدأ الفطرة ، ثم تحصل لها علومها بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالإحساس والتجربة والتواتر فيكون الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظرى[١] .

والجواب ان الضرورى المقابل للنظرى قد تخلو النفس عنه . . . أما عندنا يعنى القائلين باستناد الأشياء كلها إلى اختياره تعالى ابتداء ، فاذ قد لا يخلقه الله تعالى فى العبد حينا ، ثم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم أو نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة ، فيكون ضرورياً غير مقدور إذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة[٢] .

أما المذهب الثالث فيرى ان البعض منه ضرورى والبعض نظرى .

أنواع العلم الضرورى :

يرى الإمام الرازى أن التصورات كلها ضرورية[٣] ويرى غيره من الأشاعرة أن التصورات بعضها ضرورى وبعضها نظرى

يقول شارح المقاصد (ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية ، وكأنها ترجع إلى البديهيات والمشاهدات .

وحصروا التصديقات الضرورية فى ست :

البدهيات ، والمشاهدات ، والفطريات ، والمجربات ، والمتواترات ، والحدسيات .)[٤] .

وفى المواقف أن هناك نوعا سابعاً من الضروريات (هو الوهميات فى المحسوسات نحو كل جسم فى جهة)[٥] .

---

(١) واضح أن هذا هو المذهب التجريبى فى الفلسفة الحديثة الذى يرد العقل إلى صفحة بيضاء تملؤها التجربة عند جون لوك   (٢) المواقف جـ١ ص١٢٢ .

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للامام الرازى الطبعة الحسينية سنة ١٣٢٣ ص٤٠

(٤) المقاصد جـ١ ص ٢١   (٥) المواقف جـ٢ ص٤١ .

وعند المعتزلة فيما يصورهم فيه عبد الجبار أن العلوم الضرورية هي العقل [١] وهي ينبني عليها العلوم المكتسبة ، وتكسب اليقين . (وهي تنقسم إلى ما يكون من بدائة العقول ، فيجب اشتراك العقلاء فيه . وإلى ما يكون مستنداً إلى طريقة نحو العلم بمخبر الأخبار، ونحو العلم بالمدركات وغيرهما .

فان ما هذا سبيله إنما يجب الاشتراك فيها عند الاشتراك فى طريقه ولهذا جاز فى أصحاب الحديث أن يعلموا تقدم بعض غزوات النبي ﷺ على البعض ضرورة ، وإن كان لا يجب أن يعلمه كل واحد ، وهذا ظاهر لا إشكال فيه) [٢] .

وهم يذكرون فى كتبهم أمثلة العلوم الضرورية تتفق كلها مع الأنواع التى ذكرها الأشاعرة [٣] .

ويضيف ابن حزم بعض الأمثلة إلى البدهيات والمحسوسات ، حيث يبين إدراك الطفل المميز لهما و (علمه بأنه لا يعلم الغيب أحد ، وفرقه بين الحق والباطل ، . . وعلمه بأنه لا يكون شيء إلا فى زمان ، . . . ، وعلمه بأن الأشياء طبائع وماهية تقف عندها ولا تتجاوزها وعلمه بأنه لا يكون فعل إلا لفاعل ... ، وعلمه بأن فى الخبر صدقاً وكذباً ...) .

ثم يعقب ابن حزم (. . . فهذه المقدمات التى ذكرناها هى الصحيحة التى لا شك فيها ، ولا سبيل إلى أن يطلب عليها دليلا إلا مجنون، أو جاهل لا يعلم حقائق الأشياء، ومن الطفل أهدى منه)[٤] .

أما ابن تيمية فهو لا يرى التفرقة بين الأوليات والمشهورات[٥] .

---

(١) سنرى تفصيل ذلك فى مبحث العقل .

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٥٩٠ ، الطبعة الأولى ١٩٦٥ م

(٣) أنظر المصدر السابق ص ٥٨٦ إلى ٥٨٩ ، والجزء الحادى عشر من المغنى القاضى عبد الجبار ص ٣٨٢ إلى ٣٨٥

(٤) الفصل فى الملل والأهواء والنحل للامام ابن حزم نشر الخانجى بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد ص ٥، ٦ .

(٥) الرد على المنطقيين ص ٤٠٢

ويبين ابن حزم لماذا كانت هذه الأمور لا يستدل عليها ، يقول (لان الاستدلال على الشيء لا يكون إلا فى زمان، وليس بين أوقات تميز النفس فى هذ العلم وبين إدراكها لكل ما ذكرناه مهلة البتة ، لا دقيقة ولا جليلة ... ولا سبيل على ذلك .)(١) .

والذى يعنينا فى ما ذكروه هو نظرتهم إلى العلم ، ضرورياً أو نظرياً فى صورته الكاملة التى تفيد اليقين الكامل ، وإن كانوا فى ضربهم للأمثال الداخلة تحت العلم الضرورى قد توسعوا بما أراه غير منطبق على تعريفهم للعلم . وسنرى فى متابعتنا لهم صورة أوضح .

إفادة النظر العلم :

ننتقل بعد ذلك إلى كلامهم عن كيفية إفادة النظر العلم .

وهم يذكرون فى هذا خمسة مذاهب :

المذهب الأول : مذهب الأشاعرة ان العلم (يحصل بالعادة بناء على ان جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء وأنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض..) .

ويقول الجرجانى (ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى المؤثر ولا مؤثر إلا الله تعالى ، فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمى ، أو أكثرى ، فيكون عادياً ...)(٢) .

المذهب الثانى : للمعتزلة ، (انه — أى حصول العلم بعد النظر — بالتوليد)(٣) .

ويقول القاضى عبد الجبار (النظر متى صح على الوجه الذى يولد لم

---

(١) الفصل ج١ ص٧ (٢) المواقف ج١ ص٢٤١

(٣) المصدر السابق ص ٢٤٣

يتعلق توليده بحال الفاعل ، فيجب أن يولد . . على حد واحد) ، وذلك هو رد المصنف على قول القائل :

(لو سلمنا صحة النظر لم تجب الثقة به) (لأنه لا يجب أن يجوز ألا يتمكن منه على الوجه الصحيح لأمر يرجع إلينا)(١) .

المذهب الثالث : للامام الرازى (ان العلم يحصل عقيب النظر وجوباً عقلياً غير متولد عنه) وبعد مناقشة من شارح المواقف لهذا الرأى يحرر المراد بقوله حينئذ (يقال النظر صادر بإيجاد الله ، وموجب للعلم بالمنظور فيه إيجاباً عقلياً بحيث يستحيل أن ينفك عنه(٢) .)

المذهب الرابع : للحكماء (أنه — أى النظر — بسبيل الإعداد ، فان المبدأ عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه ، والاختلاف فى الفيض إنما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل .

فالنظر يعد الذهن ، والنتيجة تفيض عليه وجوباً)(٣) .

المذهب الخامس : لأصحاب المعارف من المعتزلة فالعلم عندهم ليس فعلا للعبد ، ولا متولداً وإنما يتم بالطبع ، وهكذا كل فعل للعبد ليس له فيه إلا الإرادة(٤) .

فاعل العلم :

ومما تقدم يتبين أن العلم الضرورى والنظرى يرجع الأمر فيهما إلى الله سبحانه وتعالى على جميع المذاهب .

ويصرح المعتزلة بذلك فيقول صاحب المحيط بالتكليف :

(ان كل ما على المكلف فعله أو تركه(٥) قد ركب الله جمله فى العقول

---

(١) النظر والمعارف ص ١٣٧ — ١٤٧ (٢) المواقف جا ص ٢٤٨

(٣) المصدر السابق ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ (٤) النظر والمعارف ص ٣٠٦ .

(٥) والنظر أول الواجبات التى تجب على المكلف كما سنرى فى مبحث وجوب النظر .

وإنما لا يكون فى قوة العقول التنبيه على تفاصيلها سواء كان فى أمور الدين أو فى أمور المعاش ومنافع الناس ، وسواء كان الدينى من باب العقليات أو الشرعيات)[١] .

ويقول أيضاً عن معرفه العبد بما كاف به انها تحصل بطريقين : (أحدهما بأن يفعل الله تعالى فيه العلم به ، وهو الذى نسميه ضرورياً ، والثانى أن تنصب له على ذلك دلالة يستدل بها فيفعل هو العلم ، وفى كلا الوجهين لا بد من أن يفعل الله تعالى ما معه يتمكن من العلم بصفة ما قد كاف .) . ثم يقول (بل العلوم مفارقه للأعمال ، فبعضها لا بد من أن يخلقه الله فيه ، وبعضها هو المأخوذ بتحصيلها وإن كان الجميع إذا حصل فهو مضاف اليه إضافة مخصوصة ، فيقال : هو علومنا)[٢] .

ويقول القاضى عبد الجبار (العلم الحاصل للمدرك يجب أن يكون من فعله تعالى إبتداء ، وإن كان يفعله تعالى متى حصل المدرك مدركا)[٣] .

ثم يذكر قول أبى هاشم فى العلم الضرورى (ان هذا العلم متى لم يحصل بالعادة فلا بد أن يضطر تعالى إليه من كلفه كما اضطر عيسى عليه السلام إلى كمال العقل مع قصر المدة[٤] .

ثم يقرر أنه لا يبطل العلم الضرورى لأنه من فعل الله تعالى[٥] . وأصحاب المعارف كما رأينا يقولون ليس للعبد من فعل سوى الإرادة ، وما عداها إنما يقع منهم طبعاً لا اختياراً ومن ذلك علم العباد .

فهذه هى المعتزلة تقول فى العلم — ضرورياً أو نظرياً — ما لا تقوله فى أفعال العباد . أنه بخلق الله .

وأما الأشاعرة فيقولون : أن الله تعالى هو الذى (كرم بنى آدم

---

(١) المحيط بالتكليف ص ٣١ ، ٣٢ . (٢) المحيط بالتكليف ص ١٤ ، ٩٦

(٣) النظر والمعارف ص ٥٩ (٤،٥) المصدر السابق ص ٦٥، ٧٠

بالعقل الغريزى والعلم الضرورى)[١] ويقول الأيجى (ان العلم غير واقع بالنظر أو بقدرتنا بل بخلق الله تعالى وهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة)[٢] .

ويقول الجرجانى (ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى المؤثر ولا مؤثر إلا الله تعالى فهو فعله ...)[٣] .

ويقول عن العلم الضرورى (.. قد لا يخلقه الله تعالى فى العبد حينا ثم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم أو نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة ، فيكون ضرورياً غير مقدور ..)[٤] .

ويقول ابن حزم عن العلوم الضرورية : (أنها ضرورات أوقعها الله فى النفس)[٥] .

ويقول (... وبينا أن العقل لا يحكم به على الله الذى خلق العقل ورتبه على ما هو به)[٦] .

ويقول أيضاً (أ ف لكل عقل يقوم فيه أنه حاكم على خالقه ومحدثه بعد أن لم يكن ، ومرتبه على ما هو ومصرفه على ما يشاء ..)[٧] .

ويقول الإمام الشاطبي بعد أن بين أن العادات يمكن تخلفها عقلا كما يحدث فى المعجزة (ولذلك لم يدع أحد من الأنبياء عليهم السلام الجمع بين النقيضين ، ولا تحدى أحد يكون الإثنين أكثر من الواحد مع أن الجميع فعل الله تعالى[٨] وهو متفق عليه بين أهل الاسلام ، وإذا أمكن فى العصا والبحر والأكمه والأبرص والأصابع والشجر وغير ذلك أمكن فى

(١، ٢، ٣) المواقف ج١ ص٩، ١٠ وج١ ص١٠١، ١٠٢ وج١ ص٢٤١

(٤) المواقف ج١ ص١٢٢ (٥) الفصل ج١ ص٧

(٦، ٧) المصدر السابق ص ١٠٧ وج٥ ص١٠٣ .

(٨) ألاحظ أنه جعل البدهيات — كون الإثنين أكثر من الواحد — من فعل الله تعالى

جميع الممكنات لأن ما وجب للشيء وجب لمثله ..)[١] .

ويقول ابن أمير في شرح ان العلم صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض (توجب أي تستعقب بخلق الله تعالى عادة لمحلها الذي يتصف بها وهو النفس تمييزاً بين الأمور)[٢] .

أما الحكماء فيرجع الامر في العلوم عندهم إلى العقل الفعال الذي يفيض على العقل المستفاد من علومه .

يقول الفارابي (الروح الإنسانية من بين أرواح الكائنات الأخرى هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده ، منفياً عنه اللواحق القريبة ، مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير ، وذلك بقوة لها تسمى « العقل النظرى » وهذه الروح كمرآة ، وهذا العقل النظرى كصقالها وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهي كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقيلة) .

ويقول ابن سينا (فبقي أن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا ، فيه الصور المعقولة بالذات ، إذ هو جوهر عقلي بالفعل ، إذ وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية ...) ويقول :

(ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم العقلي بحسب الاستعداد — وزوال الحائل)[٣] .

فهؤلاء هم المتكلمون بمذاهبهم الرئيسية ، وفلاسفة الإسلام يعرضون لنا فكرتهم عن المصدر الذي يأخذ عنه العقل علومه .

فهل بقي الصوفية ؟ لا أظن أمرهم في ذلك يخفى ، ويكفينا ما قاله عنهم الإمام الرازي عندما عدهم فرقة من فرق المسلمين ، فكان مصدر تميزهم كفرقة هو قولهم (ان الطريق لمعرفة الله هو التصفية والتجرد من العلائق

(١) الاعتصام ج٣ ص٢٢٤ (٢) شرحه على الكمال بن الهمام ص ٤٣ ج١

(٣) انظر الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي للدكتور محمد البهي ج٢ ص١٤٨ وما بعدها

البـــدنية للوصول إلى مرتبة الكشف)[١] .

وإلى هنا نكون قد وصلنا إلى نقطة أساسية فى سير البحث فى هذه الرسالة ، نضعها فى دائرة الضوء القوى لنتأملها ، ونرى ما يمكن أن يترتب عليها من نتائج ، تلك هى : انه فى دائرة الفكر الإسلامى لا توجد نظرية إنسانية فى المعرفة وإنما نظرية المعرفة فى هذه الدائرة نظرية إلهية بمعنى أنها لا تتوقف فى بحثها لأصل المعرفة وطبيعتها عند الإنسان ، كسلمة من المسلمات ، وإنما تصف اتصال الأصل الإنسانى فى المعرفة بالأصل الإلهى فيها . يستوى فى ذلك الفلاسفة والمتكلمون والصوفية على السواء .

العلم واليقين :

وإلى هذا الحد يمكن أن نقول اننا عرفنا : ما هو النظر ؟

وما هو العلم ؟ ومن اين يجىء ؟ كما عرفنا ما الذى يفيده النظر وكيف يفيده ؟ وعلينا أن نعرف ماذا يفيد النظر من اليقين .

واليقين كما يعرفه السيد الجرجانى (اعتقاد أن الشىء كذا مع مطابقته للواقع ، واعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا)[٢] .

وهو عند الإمام الغزالى (الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريبة ولا يقارنه إمكان الغلط ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك)[٣] .

ومن هنا يتبين ان النظر إذ يفيد العلم يفيد اليقين فى نفس الوقت ، وذلك لرجوعه إلى ماهية العلم وتعريفه — أى تعريف العلم — بأنه صفة توجب لمحلها تمييزاً لا يحتمل النقيض (أى لا يحتمل متعلق التمييز نقيض

---

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للامام الرازى ص ٧٢ طبعة مكتبة النهضة عام ١٩٣٨م.

(٢) المواقف ج٢ص٣٦ .

(٣) المنقذ من الضلال الطبعة السابعة بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود عام ١٩٧٢ .

ذلك التميز بوجه من الوجوه بمعنى انه غير قابل لطرو نقيض هذا التميز عليه ، على وجه يطابق الواقــــع)[١] .

ويقول ابن حزم (ما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات[٢] فهو صحيح متيقن وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط)[٣].

واليقين فى دائرة المعتزلة يعنى سكون النفس وهذا ما يميز العلم عن غيره. ويتعرضون بعد ذلك للرد على ما يثار من اعتراض من ان نفس الجاهل تسكن ، يقول القاضى عبد الجبــار (فذلك تقدير من الجــاهل لا أنه فى الحقيقة ساكن النفس . وليس كذلك حال العالم ، لأنه يعلم من نفسه أنها ساكنة إلى ما علمه .) ثم يقول (وأما شيخنا أبو على رحمه الله فلم يمنع من اختصاص العلم بسكون النفس لأنه قد صرح بأن الجاهل والظان لا تسكن نفوسهما . وإنما عدل عن جعل ذلك امارة كونه علماً ..)[٤] وهو فى مقام آخر يقرر انه لا بأس بأن يمتنع إقامة الحجة على الخصم إذا أدعى انه يجد سكون نفس لما يعتقده .. وذلك لأنه متى عرفنا فى أنفسنا سكون النفس فيجب أن نقضى بصحة ما اعتقدناه وإن خولفنا فيه كما قضينا بصحة المشاهدات مع مخالفة السوفسطائية[٥] .

وإذا كنا لا نجد فى هذا الكلام تحديداً موضوعياً لأمارة حصول اليقين فى النفس فهل نجده عند الأشاعرة الذين لا يرون فى سكون النفس ما يميز العلم اليقينى عن غيره إذ يقولون فى مناقشتهم للمعتزلة (فيلزمهم الكفرة المصرون على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون إليها على سبيل الاطمئنان) .

يقون الجرجانى (وأما نحن فنقول : إذا حصل للناظر العلم بالمقدمات

(١) شرح ابن أمير على الكمال بن الهمام جـ١ص٤٤ (٢) أى العلوم الضرورية
(٣) الفصل لابن حزم جـ١ص٧ (٤) النظر والمعارف ص ٣٧
(٥) المصدر السابق ص ٧٢ .

القطعية الصادقة وبترتبها المفضى إلى المطلوب فانه يعلم بديهة ان اللازم عنه علم لا جهل)[1] .

وإذن فقد وضع الأشاعرة البديهة كحل للمشكلة . فهل تصلح هذه البديهة مرجعا لما اشترطناه فى اليقين ، والعلم الجازم المطابق الذى لا يحتمل النقيض ؟ أقول : مرة أخرى نجد البون شاسعاً بين النظرية والتطبيق ، أو بين القاعده والمثال[2] .

وهذه أيضاً نقطة جوهرية بالنسبة لسير البحث فى هذه الرسالة ، لأنها تضع فى دائرة الضوء سؤالا . هو : إلى أى مدى يكون العلم الذى اصطلحوا عليه ممكناً للعقل البشرى ؟؟ أليس سكون النفس « والبديهة » أموراً يقع فيها الخلاف ؟ فكيف يحتكم إليها ؟

النظر : هل يفيد الظن ؟

وهنا يطرح التساؤل عن إفادة النظر للظن .

وقبل أن نسير مع هذا السؤال إلى نهايته ينبغى أن نوضح المراد بالظن ، (الظن حكم يحتمل متعلقه نقيضه عند الحاكم احتمالا مرجوحا . بمعنى أنه لو خطر النقيض بالبال لحكم بإمكانه .

ثم قيل : إنما يسمى الحكم المذكور ظناً إذا لم يأخذ القلب بالراجح ولم يطرح الآخر . أما إذا عقد القلب على الراجح ، وترك المرجوح ، يسمى الراجح أكبر الظن وغالب الرأى .) .

يقول ابن أمير (وهو غريب ، بل المعروف أن الظن هو الحكم المذكور أخذ القلب به وطرح المرجوح أو لم يأخذه ولم يطرح الآخر . وأن غلبه الظن زيادة على أصل الرجحان لا يبلغ به الجزم الذى هو العلم)[3] .

(١) المواقف ح١ص ٢٣٤ .

(٢) وجدنا ذلك سابقا فى العلوم الضرورية والأنواع أو الأمثلة المضروبة لها .

(٣) ابن أمير على الكمال بن الهمام ج١ص ٤٠ ، ٤١

وترجع إلى السؤال :

هل يفيد النظر الظن ؟ . يعقب الجرجانى على قول الأيجـــى (النظر الصحيح يفيد العلم عند الجمهور) قائلا (وأما إفادته للظن فقد قيل أنها متفق عليها عند الكل .) :

يقول عبد الحكيم فى تعليقه (لأنه لو لم يكن مفيدا للظن أيضاً لم يكن مؤدياً إلى حصول المطلوب لا علماً ولا ظنا فلا يكون صحيحاً)[1].

وقد كان الجرجانى محقا فى تعبيره بصيغة التضعيف « قيل » عند ذكره اتفاق الكل على ان النظر الصحيح يفيد الظن أيضا .

ذلك أن القاضى عبد الجبار يبطل إفادة النظر الظن رجوعا منه إلى قاعدة ان النظر الصحيح يحدث عنده اعتقاد تسكن إليه النفس ، وهذا لا يتفق مع الظن[2] .

أما من يرون انه مفيد للظن فهم يرون ان ذلك يحدث عند الترجيح .

والترجيح هو تقوية إحدى الإمارتين على الأخرى ليعمل بها ، والترجيح لا يجرى بين القطعيات ولا بين القطعى والظنى

وقال ابن الحاجب هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها .

وذكر الآمدى نحوه أيضا .

ويقول الأسنوى (واعلم ان إطلاق هذه المسألة وهو عدم الترجيح بين القطعيات فيه نظر ، لما قيل فى تعارض النصين ، إذا تساويا فى القوة والعموم وجهل المتأخر منهما ، فالحكم الترجيح أو التساقط)[3] .

أما المقدمات الظنية التى تستعمل فى الامارت فقط : (فهى المسلمات ، والمشهورات كالعدل حسن ، والظلم قبيح ، والمقبولات التى تؤخذ عن

---

(١) المواقف ج١ص٢٠٧ (٢) النظر والمعارف ص ١٤٤ .

(٣) شرح الأسنوى على منهاج الوصول للبيضاوى المطبعة الأميرية ١٣١٧ هـ . ج٣ص ١٧٨ ـ ١٩١ باختصار .

حسن الظن فيه انه لا يكذب كالمأخوذات من العلماء الأخيار ، والحكماء الأبرار بخلاف المأخوذات من الأنبياء .

الرابعة : — المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب)[١] .

ويرى الإمام ابن تيمية أن القضايا المشهورة ، مثل حسن العدل ، وقبح الظلم . . . ، قضايا يقينية وأن هذا قول السلف[٢] ، وأن القول بغير ذلك من البدع التى حدثت فى زمن أبى الحسن الأشعرى ، ويرى أن حكمها حكم المجريات فهى كلها عاديات[٣] .

وأنا لست مع الإمام ابن تيمية فى أن المشهورات تفيد اليقين وإن كنت معه فى أنها كالعاديات — فكلاهما فى نظرى لا أجد عنده عدم احتمال النقيض الذى هو من مفهوم العلم .

وجوب النظر :

ننتقل بعد ذلك إلى بيان رأى المتكلمين فى وجوب النظر .

والمقصود بالنظر فى هذا المبحث النظر فى معرفة الله تعالى .

والمذاهب فى وجوب النظر ثلاثة :

١ — مذهب المعتزلة الذين يرون أن النظر واجب عقلا .

٢ — ومذهب الأشاعرة الذين يرون أن النظر واجب شرعا .

٣ — ومذهب غيرهم ممن يرون أنه غير واجب .

والمعتزلة يبدأون بحثهم من نقطة أبعد من النظر ، فهم يردون على تساؤل : هلا كان أول الواجبات الشك الذى لا يتم النظر من دونه ؟

يجيب على ذلك القاضى عبدالجبار فيما جاء عنه بالمحيط بالتكليف (ليس لأحد أن يقول ذلك ، لأن الشك ليس بمعنى ، ولو كان معنى لم يكن مقصوداً

---

(١) المواقف ج١ص٤٣ ، ٤٤ (٢) لكن هل كان السلف هذا المصطلح فى معنى العلم واليقين والظن ، والشك والوهم ألخ (٣) الرد على المنطقين ص ٤٠٢ ، ٤٤٧

إليه وعلى أنه مما لا بد من وقوعه حيث ترد عليه أسباب الخوف ؛ لا على طريقة الوجوب واللزوم) .

ثم يأخذ المصنف فى تفنيد أقوال قيلت عما إذا كان أول الواجبات الخوف أو القصد إلى النظر ، أو النظر ، أو العلم[١] .

وسبب وجوب النظر عند المعتزلة هو الخوف من الضرر من تركه .

وأسباب هذا الخوف :

منها ما يسمعه المكلف من اختلاف الناس وتضليل بعضهم بعضا .

ومنها (ما يجده من النعم : يخاف زوالها ، إن لم يعرف المنعم ، فيتعرض لمعصيته ، وعدم شكره على نعمته .

(ومنها ما يحصل له عند فقد هذه الأشياء من خاطر يأتى إليه من قبله تعالى أو قبيل بعض الملائكة بأمره جل وعز . يتضمن ذلك الخاطر ما يتضمنه دعاء الدعاة إلى الله تعالى .

ولم يختلف مشايخنا فى أن عند دعاء الداعى يستغنى عن الخاطر)[٢] .

أما أبو الهذيل العلاف فهو يرى أنه يجب على المكلف قبل ورود السمع أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر وإن قصر فى المعرفة استوجب العقوبة أبداً[٣] .

ويناقش الأشاعرة المعتزلة فى دليلهم فى إيجاب النظر بالعقل .

ومما جاء فى هذه المناقشة قولهم (. . . وإن سلم حصول الخوف فلا نسلم انه — أى النظر — يدفعه — أى الخوف — إذ قد يخطىء فلا يقع العرفان على وجه الصواب ، لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ أكثر ، لا يقال : الناظر أحسن حالا قطعا من المعرض ، لأنا نقول ذلك ممنوع لأن النظر قد يؤدى إلى الجهل المركب الذى هو أشد خطراً من الجهل)[٤]

---

(١) المحيط بالتكليف ص ٣٠ ، ٣١ . (٢) المصدر السابق

(٣) الملل والنحل للشهرستانى ج١ ص٥٥ نشر مكتبة الأنجلو عام ١٩٥٦ بتحقيق الدكتور محمد بن فتح الله بدران . (٤) المواقف ج ١ ص ٢٧١ .

وفى رأيى أن هذا لا يلاحظ أصل المعتزلة فى أن النظر يفيد العلم فقط والمكلف عند ما أوجب عليه العقل النظر، أوجبه على الوجه الذى به يولد العلم لا على وجه آخر يحدث به الخطأ، وعلى كل فهذه المناقشة الأشعرية قائمة على منطق إلزام الخصم بما يقول به من وجوب النظر، وإلا فهى تطعن فى مبدأ وجوب النظر أصلا، سواء كان بالعقل أو بالشرع، لأن غاية ما يذهب إليه الأشاعرة هو أنهم يوجبون النظر بالشرع، ثم يتركون الفرصة للعقل لينظر ويتأدى بنفسه [1] وهنا يمكن أن يرد عليهم ما أوردوه فى هذه المناقشة.

ولقد أخطأ أبو معين النسفى فى تصوير مذهب المعتزلة فى إيجاب النظر بالعقل، إذ ظن أنهم يذهبون إلى وقوع المعرفة بالله بالعقل وجوباً لا باستدلال نظرى، وهذا مذهب أصحاب المعارف منهم فحسب، يقول أبو معين (... وقالت المعتزلة لا يجب عليه [2] أن يستدل بالعقل، ولكن العقل يوجب أن يعرف الله تعالى) [3].

وتصوير مذهب الأشاعرة أن معرفة الله هى أول واجب على المكلف ذهب إلى ذلك الشيخ الأشعرى. وذهب أبو إسحاق الاسفرايينى إلى ما ذهب إليه جمهور المعتزلة من أن أول الواجبات هو النظر فى معرفة الله وذهب ابن فورك والجوينى إلى أنه هو القصد إلى النظر [4].

ويقول القاضى الباقلانى (أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد النظر فى آياته، والاستدلال عليه بآثار قدرته... لأنه سبحانه غير

---

(١) يقول الأيجى وشارحه فى المواقف جـ١ ص١٢ (خلق الله فى بنى آدم العقل الغريزى والعلم الضرورى ثم أمرهم، أى بالشرع، بالتفكر فى مخلوقاته والتدبر لمصنوعاته ليؤديهم إلى العلم بوجود صانع قديم).

(٢) أى على المكلف

(٣) بحر الكلام لأبى معين النسفى طبعة مطبعة السعادة القاهرة ١٣٢٩ هـ.

(٤) المواقف جـ١ ص٢٧٥ إلى ص ٢٨٠

معلوم باضطرار ولا مشاهدة بالحواس ، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة)[١] .

والذى أوجب النظر عند الأشاعرة هو الشرع والشرع الموجب هنا هو النص القرآنى والحديث والإجماع .

أما القرآن فلنحو قوله تعالى « قل أنظروا ماذا فى السماوات والأرض »[٢] وقوله تعالى « أن فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب »[٣] .

وأما الحديث فلقوله عليه الصلاة والسلام فى هذه الآية : « ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها » .

ويقرر الأيجى مع شارحه أن دلالة هذه النصوص ظنية (لاحتمال الأمر غير الوجوب ، ولكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد .)

لذلك كان مسلك الاجماع معتمداً ، ذلك أن معرفة الله تعالى واجبة إجماعا ، وهى لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[٤] .

ومن الأدلة السمعية قوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » وقد حاول البعض إدخال الاحتمال فى دلالة هذه الآية بالقول بأن المراد بالرسول العقل ، أو المراد ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية . ورد عليهم شارح المواقف بأن ذلك خلاف الوضع ، ولا يصح صرف الكلام عنه إلا لدليل[٥] .

---

(١) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به طبع الخانجى الطبعة الثانية س ١٩٦٣ م ص ٢٢

(٢) سورة يونس آية ١٠١

(٣) آل عمران آية ١٩٠ .

(٤) المواقف ج١ ص٢٥١ وما بعدها

(٥) المواقف ج١ ص٢٥١ وما بعدها ، ومن المعلوم أن البعض يرى أن معرفة الله قد تتم بغير النظر فلا يحتج بهذه القاعدة .

أما المنكرون لوجوب النظر فلهم — كما يقول شارح المواقف — شبه ، يذكرها ويرد عليها .

نقف هنا عند أهم هذه الشبه .

من ذلك قولهم ان الإجماع واقع على خلاف وجوب النظر (لتقرير النبي ﷺ والصحابة وأهل سائر الأعصار العوام — وهم الأكثرون — مع عدم الاستفسار عن الدلائل ، بل مع العلم أنهم لا يعلمونها قطعاً ..).

ويرد المصنف على هذه الشبهة بقوله (قلنا كانوا يعلمون أنهم يعلمون الأدلة إجمالا كما قال الأعرابى : « البعرة تدل على البعير ، وأثر الأقدام على المسير أفسماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، وبحار ذات أمواج ألا تدل على اللطيف الخبير ». غايته أنهم قصروا عن التحرير وذلك لا يضر.. أو تدعى أنه فرض كفاية فان الوجوب الذى أدعيناه أعم من ذلك ..)[١]

وارى أن هذا الادعاء لا يصح ، لأن النظر إن كان واجباً لمعرفة الله فهو فرض عين لأن معرفة الله فرض عين ، وإن كان واجباً لشىء آخر فهذا خلاف — ما أدعوه سابقاً فى استدلالهم على وجوب النظر .

كذلك فان المعرفة الإجمالية لا تنطبق على شروطهم فى العلم واليقين والعلم الضرورى ، والمعرفة التى لا تحتمل النقيض ، فتحصيلها وارد على غير الشروط التى يطلبونها فى العلم .

وهناك شبه أخرى للمنكرين لوجوب النظر. هى قولهم (سلمنا انعقاد الإجماع على وجوب المعرفة ، لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر .

بل قد يحصل بالإلهام أو التعليم ، أو التصفيه .. وجواب هذه الشبهة قلنا : كل ذلك يحتاج إلى معونة نظر .

أو قلنا : المراد أنه لا مقدور لنا إلا بالنظر .

أو قلنا : نخصه بمن لا طريق له إلا بالنظر .

إذ من عرف الله بغيره لم يجب النظر عليه)[٢] .

(١ ، ٢) المواقف جـ ١ ص ٢٧١ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ص ٢٥٧–٢٥٨

القسم الثاني

أداة المعرفة

مدخلنا إلى معرفة رأى المتكلمين فى العقل كأداة للمعرفة لا بد له من تمهيد نعرف فيه رأى الفلسفة الإسلامية فى هذا الموضوع . حيث تبين لنا أن المتكلمين فى دور نضجهم اعتمدوا على نظرية الفلسفة الإسلامية فى العقول إلى حد كبير . .

ترتبط نظرية الفلسفة فى المعرفة بنظريتها فى الوجود ، وهى ترتب الوجود على النحو التالى : —

أ — الواجب لذاته ويقابله فى الدين الله تعالى .

ب — عالم الافلاك ويقابله فى الدين السماوات .

ج — عالم العناصر ويقابله فى الدين الأرض .

والتعبير عن الله بواجب الوجود ليس مغايرة فى اللفظ فحسب ، وإنما هو يعنى أنه يتصف بالبساطة التامة، ومن ثم فوقوع الكثرة عنه لا يصح ، ومن ثم لجأت النظرية إلى أن علمه بذاته صدر به عنه العقل الأول ، ثم يتوالى صدور العقول ، لكل فلك عقل خاص به ، آخرها العقل الفعال الذى هو عقل الفلك الأخير يدبر أمر عالم العناصر بحسب الاستعدادات التى تحصل للمواد العنصرية من تجدد الأوضاع الفلكية .

والعقل الأخير هو الذى يعطى النفوس البشرية كمالاتها ، ويخرجها من القوة إلى الفعل فى تعقلاتها ونسبته إلى النفوس نسبة الشمس إلى الأبصار بل أتم ، وهو كالخزانة للمعقولات ، إذا أقبلنا عليه قبلنا منه، وإذا اشتغلنا عنه بجانب الحس انمحت عنا الصورة العقلية[1] .

---

(١) شرح المقاصد للسعد ج٢ ص٥١-٥٢ .

أما الإمام الغزالى فقد تمثل نظرية الفلاسفة فى العقول والنفوس ، ووجد لها شاهداً من القرآن الكريم ، فى تفسيره لقوله تعالى « الله نور السموات والأرض » حيث يقول : « فالمشكاة مثل للعقل الهيولانى .

ثم إذا قويت أدنى قوة وحصلت لها مبادى المعقولات فهى الزجاجة فإن بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهى الشجرة .

فإن كانت أقوى وبلغت درجة الملكة فإن حصل لها المعقولات بالحدس فهى الزيت ، فإن كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضىء .

فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح .
ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور :
نور العقل المستفاد على نور العقل الفطرى .

ثم هذه الأنوار — مستفادة من سبب ، هذه الأنوار بالنسبة إليه كالسرج بالنسبة إلى نار عظيمة ، طبقت الأرض . فتلك النار هى العقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات ، على الانفس البشرية[١] » .

وقد شرح ابن سينا الآية شرحا مقاربا لشرح الإمام الغزالى ، وفقا لنظرية العقول ومراتبها . وهو يتلخص فى أنه جعل المشكاة مقابلة للعقل الهيولانى والمصباح مقابلا للعقل المستفاد . والزجاجة للعقل الفعال ، والنار مقابلة للعقل الكلى المدبر للعالم المشاهد[٢] .

يقول السعد فى شرح المقاصد :

(لا نزاع فى أن مدرك الكليات من الإنسان هو النفس وأما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس ، وعند الفلاسفة الحواس .) .

---

(١) معارج القدس للغزالى نشر المكتبة التجارية طبعة مطبعة الاستقامة ص ٤٥ .

(٢) انظر الجانب الإلهى للدكتور محمد البهى ج٢ص١٦ طبعة عيسى الحلبى عام ١٩٥١ م

ثم يقول (وحمل كلامهم — أى الفلاسفة — على أنها لا تدرك الجزئيات بالذات ، بل بالآلات يرفع النزاع ، ويجمع بين أدلة الفريقين ...) .

ثم يبين أن هناك تصادما بين موقف الفلاسفة والمتكلمين فى إدراك الجزئيات بعد فقد الآلات ، (فعندهم لا يبقى إدراك الجزئيات عند فقد الآلات وعندنا يبقى ، بل الظاهر من قانون الإسلام الإدراكات المتجددة أيضاً ، ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة من نفوس الأخيار .) .[١]

ويقول ابن حزم : (ان الإنسان يخرج إلى هذا العالم ونفسه قد ذهب ذكرها جملة ، فى قول من يقول أنها كانت قبل ذلك ذاكرة . أولا ذكر لها البتة فى قول من يقول أنها حدثت حينئذ ، أو أنها مزاج عرض . .) .

فإذا قويت النفس ، أو أخذت يعاودها ذكرها فأول ما يحدث لها من التمييز فهم ما أدركت بحواسها الخمس ، فهذه إدراكات الحواس لمحسوساتها والإدراك السادس علمها بالبديهيات . ثم تتوالى العلوم الضرورية[٢] .

تقسيم العقل إلى نظرى وعملى :

يذكر السعد أن قوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادى للاستكمال بالعلوم والإدراكات تسمى عقلا نظرياً .

وباعتبار تأثيرها فى البدن لتكميل جوهره — وإن كان ذلك أيضاً عائداً إلى تكميل النفس من جهة أن البدن آلة لها فى تحصيل العلم والعمل — يسمى عقلا عملياً[٣].

والعقل النظرى له مراتب :

(١) ضعيف ، وهو العقل الهيولانى ، وهو محض قابلية النفس للإدراكات بمنزلة قوة الطفل للكتابة .

---

(١) شرح المقاصد ج٢ص٤١ ، ٤٣

(٢) الفصل ج١ص٤٤ .

(٣) شرح المقاصد ج ٢ ص٤٣ ، ٤٤ .

٢ — متوسط وهو العقل بالملكة ، وهو استعداد النفس لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات وتختلف درجات الناس فى ذلك اختلافاً عظيما .

٣ — قوى ، وهو العقل بالفعل وهو اقتدار النفس على استحضار النظريات متى شاءت من غير افتقار إلى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات ، بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب ، وله أن يكتب متى شاء .

٤ — كامل . وهو العقل المستفاد ، وهو أن تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ، وهو مستفاد من الخارج أى من العقل الفعال .

يقول السعد (وتختلف عبارات القوم فى أن المذكورات أسامى لهذه الاستعدادات ، والكمال . أو للنفس باعتبار اتصافها بها ، أو لقوى فى النفس هى مبادئها)(١) .

ثم نجد مثل هذا التصنيف فى ابتنائه على مفهومات فلسفية عند الأيجى والجرجانى .

حيث نجد أسماء العقل البشرى ، تختلف باختلاف الاعتبارات :

أولها : العقل الغريزى وهو القوة المستعدة لإدراك المعقولات . . . ويسمى عقلا هيولانيا .

ثانيها : العلم الضرورى ؛ ويسمى عقلا بالملكة وهو الحاصل بغير اكتساب .

ثالثها : العقل المستفاد ، وهو يحصل عندما يرتقى بالملكة من الضروريات إلى مشاهدة النظريات .

رابعها : العقل بالفعل وهو يحصل عندما تتكرر مشاهدة العقل

(١) المقاصد جـ٢ ص٣٤٤ ، ٤٤ .

المستفاد — النظريات مرة بعد أخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى أريد بلا تجشم كسب جديد[١] .

ومن الملاحظ أن هناك اختلافا بين ما أورده السعد ، وما أورده الإيجى من ترتيب بين العقول ، لذلك يقول الايجى عن العقل بالفعل (وهو وإن كان متأخراً عن المستفاد فى الحدوث لكنه وسيلة إليه متقدمة عليه فى البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو أن تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها بأسرها دفعة واحدة ، فلا يغيب عنها شىء منها أصلا ، وهذا هو الغاية القصوى فى الارتقاء فى الكمالات العلمية ، ومستقره الدار الآخرة ، وأما فى الدار الدنيا فقد يرتجى لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية).

وإذا كان السعد يقول :

« أن هذه الفروع مبنية على مقدمات غير مسلمة ، من كون الصانع موجباً لا يصدر عنه إلا الواحد »[٢].

فإنه يبدو أن المتكلمين وجدوا أنه يمكنهم أن يأخذوا منها ، وأن يدعوا ومن ذلك أن يأخذوا بالنفوس المجردة ، يقول السعد :

(وأما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع أصلا من أصول الدين ، بل ربما يؤيده ، ويبين الطريق إلى إثبات المعاد ، بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين . كذا فى نهاية العقول .)[٣] الرازى .

ومن هنا نجد أن المتقدمين من المتكلمين أكثر بعداً عن الارتباط بهذه الأصول الفلسفية . فبعضهم يسمى الحس عقلا بمعنى أنه معقول . وهذا قول أبى الهذيل ، وبعضهم يطلقه على العلم ، وإنما سمى عقلا لأن الإنسان يمنع نفسه به عمالا يمنع المجنون نفسه عنه ، وإن ذلك مأخوذ

---

(١) المواقف ج ١ ص ٩ — ١٠ .

(٢) شرح المقاصد ج ٢ ص ٥١ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٩ ، ٢١١ .

من عقال البعير ، وإنما سمي عقاله عقالا لأنه يمنع به . وبعضهم يرى أنه القوة على اكتساب العلم . وبعضهم يرى أنه العلم الضروري[1] .

ويفرد القاضي عبد الجبار فصلا في كتابه لبيان ماهية العقل ومايتصل به : ويبدؤه بتعريف العقل بأنه « جملة من العلوم المخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف » ويرفض تعريفات أخرى بأنه جوهر أو آلة ، أو حاسة ، أوقوة[2] .

ثم يحدد موقفه من الاتجاه الفلسفي فيقول : —

(ولسنا نمتنع من وصف العقل بأنه جوهر إذا أريد بذلك أنه الأصل للعلوم وإن كان ذلك مخالفاً للغة وللاصطلاح . فإن أرادوا به هذا المعنى فقد أصابوا المعنى وأخطأوا اللفظ . وإن أرادوا أنه بصفة الجواهر فقد دللنا على خلافه)[3] .

أما العقل العملي فهو (قوة التصرف في الموضوعات واستنباط الصناعات، وتمييز المصالح من المفاسد لانتظام أمر المعاش والمعاد .

وبالجملة هي مبدأ حركة الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية . ولها نسبة إلى القوة النزوعية ، ومنها يتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها .

ونسبة إلى الحواس الباطنة ، وهي استعمالها في استخراج أمور مصلحة وصناعات وغيرها .

ونسبة إلى القوة النظرية:

وهي أن أفاعيله تنبعث عن آراء جزئية تستند إلى آراء كلية تستنبط

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ج٢ ص ١٥٤ ، وما بعدها طبعة ١٩٥٠ .

(٢) المغني الجزء الحادي عشر ص ٣٧٥ (٣) المصدر السابق ص ٣٧٧ .

من مقدمات أولية أو تجريبية أو ذائعة أو ظنية ، تحكم بهـــا القوة النظرية)[١].

وخلاصة هذه الاتجاهات كلها أنها ترجع إلى إتجاهين رئيسين نجد لهما نظيراً فى الفلسفة الغربية،هما اتجاه العقليين الذين يتبنون نظرية « جوهرية العقل » على اختلاف فى التفـاصيل ومن هؤلاء الفلاسفة القدماء ، وديكارت ، وليبنتز . ولطزة . واتجاه الواقعيين الذين ينقدون جوهرية العقل ويسقطونها ومنهم بولصن الذى يعرف العقل بأنه: مجموعة العمليات العقلية التى يرتبط بعضها ببعض بروابط لا يمكن تفسيرها بحيث يتألف منها وحدة منتظمة .[٢] .

ومن ناحية أخرى نجد إلى جانب تقدير العقل واعتباره أداة لمعرفة الحقيقة اعترافاً أساسياً بالحس باعتباره أداة لإدراك المحسوسات ، وصل إلى حد جعل المحسوسات التى تدخل فى دائرته من العلوم الضرورية، بل وصل إلى إطلاق إسم العقل عليه فى بعض الأقاويل .

---

(١) شرح المقاصد جـ٢ص٤٥ .

(٢) المدخل إلى الفلسفة لازفلد كولبة ص ٢٥٥ — ٢٥٨ .

القسم الثالث

طريق المعرفة

صور الأدلة :

يقول الإيجى عن :

الطريق الموصل إلى المقصود بالنظر : إن كان المطلوب تصوراً سمى الطريق معرفا .

وإن كان المطلوب تصديقاً سمى الطريق دليلا :

والدليل يشمل الظنى كالغيم الرطب الموصل إلى ظن وقوع المطر والقطعى كحدوث العالم الموصل إلى العلم بوجود الصانع ، وقد يخص الدليل بالقطعى ، ويسمى الظنى أمارة .

وقد يخص بما يكون فيه الاستدلال من المعلول على العلة ويسمى إنيا وبما يكون فيه الاستدلال من العلة على المعلول ويسمى لميا [1] .

والدليل أما أن يكون الاستدلال فيه بالكلى على الجزئى وذلك هو القياس أو بالجزئى على الكلى وذلك هو الاستقراء ، أو بالجزئى على الجزئى لأمر مشترك بينهما وهو التمثيل .

يضاف إلى هذه الطرق طرق أخرى يراها المتكلمون المتأخرون ضعيفة . .

يقول الإمام الرازى فى نهاية العقول : —

الطرق الضعيفة أربعة .

الأول : قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه .

---

(١) المواقف ج٢ ص٣ .

الثانى : قياس الغائب على الشاهد أو العكس.

الثالث : الإلزامات .

الرابع : التمسك بالأدلة النقلية فى المباحث العقلية التى يطلب بها اليقين [1].

ويسوق الأيجى طريق « ما لا دليل عليه يجب نفيه » على أنه طريق ضعيف فى المطالب العقلية اليقينية وليس ضعيفاً إن طلب به المطالب الظنية فى المسائل العملية.

أما أصحاب هذا الدليل فيثبتونه على خطوتين :

الأولى : — يبينون فيها أن « عدم الدليل » أمر يمكن إثباته بنقل أدلة المثبتين ، وبيان فسادها مع عدم وجدان دليل سواها . ويمكن إثباته أيضاً بحصر وجوه الأدلة ثم نفيها بالاستقراء.

الثانية : يثبتون فيها أن مالا دليل عليه يجب نفيه وذلك بثلاثة وجوه :

١ — إذ لولاه لانتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها .

٢ — ولولاه لانتفت النظريات ، لجواز وجود معارض الدليل لا نعلمه.

٣ — ولأن مالا دليل عليه غير متناه وإثباته محال .

وأما قياس الغائب على الشاهد فيقول عنه القاضى الباقلانى .

(إذا وجب الحكم أو الوصف للشيء فى الشاهد لعلة ما فيجب القضاء على أن من وصف بتلك الصفة فى الغائب فحكمه فى أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها فى الشاهد ، لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها .

---

(١) المواقف ج٢ ص ٣٥ .

وذلك كعلمنا أن الجسم إنما كان جسما لتأليفه وأن العالم إنما كان عالماً لوجود علمه فوجب القضاء بإثبات علم كل من وصف بأنه عالم ، وتأليف كل من وصف بأنه جسم أو مجتمع ، لأن الحكم المستحق لعلة لا يجوز أن يستحق مع عدمها ولا لوجود شيء يخالفها ، لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة للحكم)[١] .

ويستعمل الإمام الأشعرى قياس الغائب على الشاهد فى إثبات أن الله تعالى لم يزل متكلماً ، يقول : —

(ومما يدل من القياس على أن الله تعالى لم يزل متكلماً ، أنه لو كان لم يزل غير متكلم — وهو ممن لا يستحيل عليه الكلام — لكان موصوفاً بضد الكلام ولكان ضد الكلام قديماً ولو كان ضد الكلام قديماً لاستحال أن يعدم وأن يتكلم البارى . . . فإن قال قائل : ولم زعمتم أنه لو كان لم يزل غير متكلم لكان موصوفاً بضد الكلام ؟ قيل له : لأن الحى إذا لم يكن موصوفاً بالكلام كان موصوفاً بضده .

وذلك أن الحى فيما بيننا ذلك حكمه ، ولم تقم دلالة على حى يخلو من الكلام وأضداده فأسندوه فى الغائب . . .)[٢] .

ولهذا القياس أربع صور ، لأن الجامع بين الشاهد والغائب إما أن يكون الشرط أو الدليل ، أو العلة ، أو الحقيقة.

ولهم فى إثبات الجامع المشترك طرق : أشهرها الطرد والعكس ، وهو المسمى بدوران الحكم مع العلة وجوداً وعدماً كلما وجد المشترك وجود الحكم وكلما عدم عدم[٣] .

---

(١) التمهيد للباقلانى ص٣٨ .

(٢) اللمع فى الرد على أهل البدع للامام الأشعرى تحقيق الدكتور حمودة غرابة طبع مطبعة مصر عام ١٩٥٥ ص ٣٦ .

(٣) المواقف جـ ٢ ص ٢٨ — ٣٢ .

فأما قياس الغائب على الشاهد بجامع الشرط فمعناه إذا كان الحكم فى الشاهد مشروطاً بشرط وجب إذا ثبت هذا الحكم فى الغائب أن يكون مشروطاً بذلك الشرط أيضاً.

فإذا كان قد ثبت كون العالم فى الشاهد مشروطاً بشرط الحياة، فيجب إذا ثبت للغائب كونه عالماً أن يكون مشروطا بشرط الحياة أيضا، فتثبت الحياة فى الغائب لكونه عالما كما فى الشاهد.

وقد ارتضى المعتزلة هذا الطريق، وكان طريقهم لإثبات كونه تعالى حيا [١].

وأما قياس الغائب على الشاهد بجامع الدليل فمعناه، إذا كان الحكم أو الصفة قد ثبتت فى الشاهد لدليل فيجب ثبوت الحكم أو الصفة فى الغائب لوجود ذلك الدليل.

وهذا الدليل استعمله الأشاعرة والمعتزلة فى إثبات كونه تعالى قادراً عالما.

وقياس الغائب على الشاهد بجامع العلة، معناه: إذا ثبتت الصفة فى الشاهد معللة بعلة وجب ثبوت هذه العلة فى الغائب إذا ثبتت له تلك الصفة.

وهذا الدليل هو ما دلل به الأشاعرة فى إثباتهم لصفات المعانى. وهو ما دلل به المعتزلة فى باب العدل.

وهو نفس قياس العلة عند الأصوليين، والبرهان النوعى عند المنطقيين.

وأما قياس الغائب على الشاهد بجامع الحقيقة، فمعناه: إذا ثبتت الصفة لشاهد ولهذه الصفة حقيقة، فيجب إذا ثبتت هذه الصفة لغائب أن تثبت له الحقيقة أيضا.

---

(١) أنظر الدكتور عماد خفاجى فى رسالته مناهج التفكير فى العقيدة بين النصيين والعقليين ص ١١.

وقد استعمله الأشاعرة فى إثباتهم صفات المعانى ، واستعمله المعتزلة فى إثبات كونه تعالى عالما قادراً .[١] .

مصادر الأدلة عند أهل السنة :

يذكر البغدادى أن أهل السنة أجمعوا على كون القرآن والسنة والإجماع من هذه المصادر[٢] .

والإمام الباقلانى يرتب الطرق المؤدية إلى الحق — وهى عنده خمسة فيذكر حجج العقول فى آخرها ، على النحو التالى :

١ — كتاب الله تعالى .
٢ — سنة رسوله ﷺ .
٣ — إجماع الأمه .
٤ — ما استخرج من النصوص وبنى عليها بطريق القياس والاجتهاد .
٥ — حجج العقول .

ثم نجده فى التمهيد يذكر هذه الطرق فيغير الترتيب ويضع الاستدلال العقلى فى أول القائمة ثم يذكر الكتاب والسنة والإجماع ، والقياس الشرعى ، فى آخرها ويقول عنها أنها يستدل بها على « بعض القضايا العقلية » : وعلى الأحكام الشرعية ، كما يذكر الاستدلال بالمعجزة على صدق من ظهرت على يده ، ويذكر أمثلة للحجج العقلية : التقسيم العقلى وإثبات أحد القسمين المتضادين لإبطال الضد ، أو إبطال أحدهما لإثبات ضده . وإثبات ما للشاهد للغائب عند إشتراكهما فى علة الحكم ...[٣] .

---

(١) أنظر الدكتور عماد خفاجى فى رسالة مناهج التفكير فى العقيدة ص ٢٧٧، ٢٧٩

(٢) الفرق بين الفرق ص ٣٢٧

(٣) الإنصاف ص ١٩ ، والتمهيد ص ٣٨ ، وانظر الملل والنحل للشهرستانى ج١ ص ٢٧٩، ١٨١ . وقد يقال أن الواو لا تقتضى الترتيب .

أما الخبر .

فلا أحد يخدش حجية القرآن الكريم .

الا أن السؤال ينشأ عن مدى إفادة الدليل النقلى — بصفة عامة — اليقين .

يقول صاحب المواقف :

« قيل لا يفيد — أى لا يفيد اليقين — وهو مذهب المعتزلة ، وجمهور الأشاعرة . لتوقفه على العلم بالوضع والإرادة .

والأول إنما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف ، وأصولها إنما تثبت برواية الآحاد ، وفروعها تثبت بالأقيسة وكلاهما ظنيان .

والثانى وهو العلم بالإرادة يتوقف على عدم النقل أى نقل تلك الألفاظ عن معانيها المخصوصة التى كانت موضوعة بإزائها ، وعلى عدم الاشتراك وعدم المجاز ، وعدم الإضمار ، وعدم التخصيص وعدم التقديم والتأخير .

والكل لجوازه لا يجزم بانتفائه ، بل غايته الظن . . ثم بعد هذين الأمرين : لابد من العلم بعدم المعارض العقلى ، إذ لو وجد لقدم على الدليل النقلى قطعا . . ، وتقديم النقل على العقل إبطال للأصل بالفرع ، وفيه إبطال للفرع .

لكن عدم المعارض غير يقينى إذ الغاية عدم الوجدان ، وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود ، فقد تحقق أن دلالتها يتوقف على أمور ظنية فتكون ظنية »(١) .

وابن قتيبة يشير إلى مصدر المشكلات التى ترد على فهم النص ، وهو أن المتكلمين يعتنقون الآراء التى يذهبون إليها بعقولهم ، ثم ينظرون فى كتاب

---

(١) المواقف ج٢ ص٥١ — ٥٦ .

الله فاذا وجدوه (ينقض ما قاسوا ويبطل ما أسسوا ، طلبـــوا له التأويلات)[١] .

ويبين الإمام الشافعى رأيه فى أساس المشكلات المتعلقة بالنصوص فيقول (ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاليس)[٢] .

أما عن الخبر المتواتر بصفة خاصة فالبغدادى يقول أن الأشاعرة يرون أنه (طريق إلى العلم الضرورى بصحة ما تواتر عنه الخبر إذا كان المخبر عنه مما يشاهد ويدرك بالحس[٣] .

ويذكر القاضى الباقلانى ما ينبغى أن يكون عليه أهل التواتر من طبقات لا بد منها لقبول خبرهم[٤] .

ويفرق بعض الأشاعرة بين الخبر المتواتر والمستفيض فالخبر المستفيض وسط بين المتواتر والآحاد ، وهو يشارك المتواتر فى إيجابه للعلم والعمل ويفارقه من حيث أن العلم الواقع به يكون استدلالياً ، لا ضرورياً ، ويمثلون له بعلمنا ببعض معجزات الرسول ﷺ وببعض الأخبار الواردة فى الشفاعة والميزان ، وببعض الأخبار الواردة فى العمليات كحد الخمر والرجم[٥] .

وما ذكره البغدادى هنا عن إفادة الخبر المتواتر للعلم الضرورى لا بد أنه يقتصر على العلم بوروده ، أما دلالته، فهى ظنية طبقاً لما ذكره متأخرو الأشاعرة مما ذكرناه آنفا[٦] .

---

(١) الاختلاف فى اللفظ لابن قتيبة ص ١٢ مطبعة السعادة عام ١٣٤٩ هـ .

(٢) صون المنطق للسيوطى ص ١٥ الطبعة الأولى مطبعة السعادة بالقاهرة .

(٣) الفرق بين الفرق ص ٣٢٤ — ٣٢٦ البغدادى نشر صبيح .

(٤) التمهيد ص ١٦٢ . (٥) الفرق بين الفرق البغدادى ص ٣٢٤ ، ٣٢٦ .

(٦) المواقف جـ٢ ص ٥١ ، ٥٦ .

أما خبر الواحد :

فقد ذهب أكثر المتكلمين والفقهاء والمحدثين إلى أنه لا يفيد « العلم » . سواء كان الواحد عدلا أو غير عدل ، وسواء كان الخبر ورد بقرائن أو بغير قرائن[١] .

ولقد سار على هذ الطريق متأخرو الأشاعرة ، فى مرحلة هامة من تطورهم الفكرى على الأقل ، قبل أن يتركوا علم الكلام .

فهذا إمام الحرمين يقول فى معرض حديثه عما تمسك به المجسمة والمشبهة من النصوص :

(إن الأحاديث التى يتمسكون بها آحاد لا تفضى إلى العلم ، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغا .)[٢] .

ويقول (إن أخبار الآحاد لا يجب انقضاؤها فى القطعيات) . ويقول (إن ما يصح من الآحاد لا يلزم تأويله ، فانه يجب تأويل ما لو كان نصا لأوجب العلم[٣])

والإمام الرازى يقرر (أن التمسك بخبر الواحد فى معرفة الله تعالى غير جائز .) وذلك :

١ — لأن رواة هذه الأخبار غير معصومين ، فأخبارهم مظنونة ، والله سبحانه يقول « إن الظن لا يغنى من الحق شيئا » . وهو يعجب من الحشوية الذين يقولون بترك التأويل لا بتنائه على الظن ، ولا يتركون أخبار الآحاد فى الأصول مع أنها كذلك .

٢ — لأن أجل طبقات الرواة ... الصحابة رضى الله عنهم ، ثم إنا

(١) التقرير والتحبير ج٢ ص ٢٦٨ .

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة للجوينى نشر الخانجى ١٩٥٠م ص ١٦١

(٣) الشامل ٥٥٧ ، ٥٦١ فى أصول الدين طبعة ١٩٦٩ م

نعلم أن روايتهم لا تفيد القطع واليقين ، والدليل عليه أن المحدثين رووا عنهم أن كل واحد منهم طعن فى الآخر ونسبه إلى مالا ينبغى.

٣ — أنه اشتهر فيما بين الأمة أن جماعة من الملاحدة وضعوا أخبارا منكرة واحتالوا فى ترويجها على المحدثين .

٤ — أن المحدثين يرفضون روايات لأقل العلل ككون هذا قدريا ، وذاك رافضيا ولا يرفضون رواية لكونها (قد وصف الله تعالى فيها بما يبطل الهيئة وربوبيته ...) .

٥ — أن هذه الأحاديث ما كتبت إلا بعد انقضاء فترة من حصولها أكثر من عشرين عاما يندر معها أن يحرص الراوى على ذكر الألفاظ التى سمعها بذاتها [١] .

ويقول البغدادى فى الركن الأول من أركان أهل السنة :

(وأما أخبار الآحاد فتى صح إسنادها وكانت متونها غير مستحيلة فى العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم .)[٢] .

ويبدو أن هذا لم يكن مستقراً تماما بين أهل السنة كما يدعى البغدادى. فالباقلانى فى كتابه التمهيد يعتمد خبر الواحد للعلم الاستدلالى بشروط : أن تعرى عما يدل على فسادها أو معارضتها ويثبت عدالة نقلتها[٣] .

وذهب إلى قبول خبر الواحد فى العقائد بعض الأشاعرة كأبى إسحاق الاسفرايينى ، وأبى بكر بن فورك .

كما ذهب إلى قبوله الفقهاء الأربعة ، والحارث المحاسبى وابن حزم والتيميون ، والسلف عموما[٤] .

---

(١) أساس التقديس ٢٠٤ ، ٢٠٨ طبعة مطبعة كردستان عام ١٣٢٨

(٢) الفرق بين الفرق ص ٣٢٤ ، ٣٢٥

(٣) التمهيد ص ١٦٢

(٤) أنظر الصواعق المرسلة لابن قيم الجوزية ج٢ص٣٦٢ ، ٣٧٣ نشر المكتبة السلفية بمكة المكرمة ١٣٤٨ .

ويستدل القائلون بأن خبر الواحد يفيد العلم بأنه لو أفاد الظن لما حصل الإجماع على العمل بما فى الصحيحين لكنه أجمع على العمل به ، فلم يفد الظن. أما الملازمة فللنهى عن اتباع الظن فى قوله تعالى (إن يتبعون إلا الظن ...) وقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم ..)(١) .

ويذكر ابن قتيبة موقف المتكلمين الآخذين بخبر الواحد ويذكر بعض شروطهم واستدلالاتهم(٢) .

يقول الإمام الشافعى (أقل ما تقوم به الحجة على أهل العلم - حتى يثبت عليهم خبر الخاصة - خبر الواحد حتى ينتهى به إلى النبى ﷺ أو من انتهى به إليه دونه ، ولا يكون الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أموراً منها أن يكون من حدث به ثقة فى دينه ، معروفا بالصدق فى حديثه، عاقلا لما يحدث به ، عالما بما يحيل معانى الحديث من اللفظ ، وأن يكون ممن يؤدى الحديث بحروفه كما سمع ، لا يحدث به على المعنى)(٣) .

ويستدل الإمام الشافعى على حجية خبر الواحد استدلالا يفيد عموم ذلك للعلم والعمل ، للاعتقاديات ، والعمليات ، من ذلك أن استشهد بإرسال الرسول ﷺ آحاداً للالزام بالدعوة إلى الإسلام .
كذلك كان إرسال الله الرسل إلى أقوامهم (أقام الحجة على الأمم بواحد)(٤) .

مصادر الأدلة عند المعتزلة :

يحصر القاضى عبد الجبار الدلالة فى أربعة : العقل والكتاب والسنة والإجماع .

(١) التقرير والتحبير جـ ٣ ص ٢٧٠
(٢) تأويل مختلف الحديث ص ٦٥ ، وانظر أيضا التقرير والتحبير لابن أمير جـ٢ ص٢٦٨ وما بعدها .
(٣) الرسالة للامام الشافعى ص ٣٦٩ طبعة الحلبى عام ١٩٤٠
(٤) السابق ص ٤١٨ و السابق ص٤٣٧ .

ولكنه يقـــرر أيضاً أن معرفة الله لا تكون بالكتاب والسنة والإجماع لأنها فرع على حجة العقل ، (فلو استدللنا بشيء منها على الله تعالى ، والحال هذه كنا مستدلين بفرع الشيء على أصله، وذلك لا يجوز)[١]

ويحكى الخياط معتقد المعتزلة فى الإجماع فيقرر أنها تأخذ به وينكر الخياط أن المعتزلة يقولون بعدم صحة الحديث المروى عن رسول الله ﷺ (لا تجتمع أمتى على ضلالة)[٢] ذكره الإمام المناوى فى كنوز الحقائق عن ابن أبى عاصم .

وما يحكى عن النظام فمختلف فيه ، فالبعض يذكر انه لم يكن يرى من مصادر الأدلة غير العقل والقرآن ، والبعض الآخر يذكر انه كان جيد القياس، معتقداً بصحة الإجماع والخبر المتواتر[٣].

ويبدو لى أن هذا لا يتناقض مع ما ذكرناه آنفا عن القاضى عبد الجبار عن قصر الاستدلال فى معرفة الله على العقل ، فهـــذا من الناحية المنهجية فقط ، إذ يخصصون بعض الأدلة لبعض الأصول ، وسنرى فى المبحث التالى تفصيل ذلك ، كما رأينا أن الأشاعرة لهم موقف مشابه .

أما الخبر عند المعتزلة فهو ثلاثة أقسام :

١ — ما يعلم صدقه ، وهو قسمان :

(أ) ما يعلم صدقه اضطراراً ، كالأخبار المتواترة نحو الخبر عن البلدان والملوك ونحوه .

(ب) ما يعلم صدقه استدلالا كالخبر بتوحيد الله وعدله ونبوة نبيه وما يجرى هذا المجرى.

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٥ — ٦٦ وسنرى تفصيل ذلك فى المبحث التالى .

(٢) الانتصار طبعة بيروت عام ١٩٥٧ م ص ٧٢ — ٧٣ .

(٣) أنظر الدكتور عماد خفاجى فى رسالته مناهج التفكير ص ٢٨ .

٢ — ما يعلم كذبه وهو قسمان :

(أ) ما يعلم كذبه اضطراراً كخبر من أخبرنا أن السماء تحتنا والأرض فوقنا .

(ب) ما يعلم كذبه استدلالا كإخبار المجبرة والمشبهة عن مذاهبهم.

٣ — مالا يعلم صدقه ولا كذبه كأخبار الآحاد يجوز « العمل » به إذا ورد بشرائطه (فأما قبوله فى الاعتقادات فـــلا .) وما جاء منه فى الاعتقادات (موافقاً لحجج العقل قبل واعتقد موجبه لا لمكانه بل للحجة العقلية) وإن لم يكن موافقا رد وحكم بأن النبى لم يقله إلا إذا احتمل التأويل بغير تعسف(١) .

والخبر المتواتر معتمد عند بعض المعتزلة بشروط معينة ، فقد نقل عن أبى الهذيل العلاف وهشام الفوطى أنهما يقولان فى الأخبار (إن الله جل ثناؤه لا يخلى الأرض من جماعة مسلمين أتقياء أبرار صالحين يكون نقلهم إلى من يليهم حجة عليهم . . . .) .

ويقول الخياط (إنهما زعما أن أفراد هذه الجماعة لا يواقعون من الذنوب ما يخرجون به من ولاية الله عز وجل . . . .)(٢) .

وينكر ما جاء بالمصادر غير المعتزلية عن تحديدهم بعشرين ، أو عن عصمتهم (٣).

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٦٨ ، ٧٧٠
(٢) الانتصار ص ١١٦
(٣) الملل والنحل ج١ ص ٥٥ .

القسم الرابع

ميدان المعرفة

تفرض علينا طبيعة هذا البحث أن يكون كلامنا - فيما يتعلق بميدان المعرفة عند المتكلمين قاصراً على الأحكام الشرعية ، بل على جانب منها .

ذلك أنهم يقسمون الأحكام الشرعية إلى أصول هى الاعتقاديات ، وتخص علم الكلام ، وإلى فروع هى العمليات ، وتخص علم الفقه[1] .

ولما كان الأمر كذلك فسوف يدور هذا البحث على تحديد هذا الميدان باعتبار طبيعة المعرفة فيه ، وأداة المعرفة وطريقها الموصل إليه .

وقد وجدنا أن طوائف المتكلمين فى هذا ثلاث .

١ — المعتزلة .

٢ — الأشاعرة .

٣ — السلف عموما .

وسنعرض فيما يلى لرأى كل طائفة ثم نتعرف على الفروق بينها حيث تكون .

أما المعتزلة فقد نجد لهم جذوراً ممتدة فيمن قبلهم ممن كان لهم رأى فى أداة المعرفة بالنسبة لمسائل العقيدة .

نجد لهم جذوراً عند غيلان الدمشقى ، وجهم بن صفوان ، وبعض المرجئة بوجه عام .

فغيلان كان يتابع أبا ثوبان المرجىء ، فى قوله « إن الإيمان هو المعرفة والإقرار » . وذهب غيلان فى تعويله على العقل إلى حد أن قال « ما جاز فى العقل تركه فليس من الإيمان » بل ذهب خطوة أعمق ، إذ جعل المعرفة

(١) شرح المقاصد جـ ١ ص ٦

الأولى الفطرية بأن للعالم صانعا ولنفسه خالقا ، ليست هى الإيمان ، وإنما الإيمان هو ما يحدث بعد من معرفة ثانية مكتسبة(١) .

ثم نجد جهم بن صفوان يذهب إلى أن الإيمان بالله هو المعرفة به وأن الكفر بالله هو الجهل به ؛ وأن من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لا يكفر بجحده(٢) .

ومن هنا ذهب الدكتور النشار إلى أن جهما هو أول من خاض مشكلة المعرفة بمعناها الفلسفى ، وإن كنت أرى أن غيلان قد سبقه إلى ذلك بل سبقهما الثوبانية إذ ربطوا بين الإيمان والعقل فأضافوا إلى حقيقة الإيمان معرفة ما كان لا يجوز فى العقل إلا أن يفعله ، وأما ما كان جائزاً فى العقل ألا يفعله فليس ذلك من الإيمان(٣) .

كذلك ذهبت فرقة أخرى من المرجئة إلى أن الاعتقاد للتوحيد بغير نظر لا يكون إيمانا(٤) .

ثم جاءت المعتزلة :

يقول الزمخشرى(٥) فى تفسير قوله تعالى على لسان سيدنا عيسى عليه السلام « ... وجئتكم بآية من ربكم فاتقوا الله وأطيعون » :

٥٠ سورة آل عمران

(حيث هداه الله للنظر فى أدلة العقل والاستدلال ...) .

هكذا الأنبياء أنفسهم إنما يصلون إلى معرفة الله بالعقل والاستدلال العقلى .

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ١٢٧ ، ١٣٠

(٢) السابق ج١ص ٨٠ والمقالات للأشعرى ج١ص ١٩٧ .

(٣) أنظر نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية ليحي هاشم ص١٧٩ ، ١٨٠ ص ٢٦٠ طبعة مجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٧١ .

(٤) المقالات للأشعرى ج١ص٢٠٧

(٥) الكشاف عن حقائق التنزيل .

ويقول فى تفسير قوله تعالى(رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ، وكان الله عزيزاً حكيما) : ١٦٥ سورة النساء .

(فإن قلت : كيف يكون للناس على الله حجة قبل الرسل وهم محجوجون بما نصبه الله من الأدلة التى النظر فيها موصل إلى المعرفة ، والرسل فى أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفه إلا بالنظر فى تلك الأدلة ، ولا عرف أنهم رسل الله إلا بالنظر فيها ؟

قلت : الرسل منبهون عن الغفلة ، وباعثون على النظر كما ترى علماء أهل العدل والتوحيد ، مع تبليغ ما حملوه من تفصيل أمور الدين وبيان أحوال التكليف وتعليم الشرائع فكان إرسالهم إزاحة العلة وتتميما لإلزام الحجة ...)

ويقول فى تفسير قوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا »: ١٥ الإسراء

(فإن قلت : الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسل لأن معهم أدلة العقل التى يعرف بها الله ، وقد أغفلوا النظر وهم متمكنون منه . واستيجابهم العذاب لإغفالهم النظر فيما معهم ، وكفرهم لذلك لا لإغفال الشرائع .

قلت : بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والإيقاظ من رقدة الغفلة لئلا يقولوا كنا غافلين ، فلولا بعثت إلينا رسولا ينبهنا على النظر فى أدلة العقل .)

هكذا الرسل منبهون للعقل للنظر فى الأدلة العقلية الموصلة لمعرفة الله . وهذا ما يقرره القاضى عبد الجبار - بعد أن يذكر الدلالات ويحصرها فى العقل والكتاب والسنة والإجماع - من أن معرفة الله تعالى لا تكون بالدليل النقلى وإنما تكون بالدليل العقلى .

والمراد بالدليل العقلى الذى يقوم فيه العقل بالاستدلال بجهد ذاتى

يتبع فيه الطرق العلمية المنظمة ، دون أن يستند إلى شيء من السمع .

والمراد بالدليل النقلي ما يكون مستنداً إلى خبر في الكتاب أو السنة .
ويرفض القاضي عبد الجبار إثبات العقائد بالدلالة النقلية لأنها فرع على حجة العقل (فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله وذلك لا يجوز)[1] .

وهو يبين الميادين التي يجب أن يخوضها العقل مستقلا . وهي معرفة الله بتوحيده وعدله وذلك بأن ينظر بعقله في :

(الحوادث ليعرف أنها محدثة .
وأنه لا بد لها من محدث مخالف لها هو الله .
ثم في صحة الفعل منه ليعلم كونه قادراً .
وأن فعله محكم ليعلم كونه عالماً .
ثم ينظر في كونه عالماً وقادراً ليعلم كونه موجوداً [2] .
ثم ينظر في أن الحوادث تنتهي إليه وهو لا ينتمي إلى حد ليعلم كونه قديما .
وأنه ليس بجسم ولا عرض .
وأنه غني غير مفتقر لغيره .
وأنه لا يرى بالأبصار .
وأنه واحد .
وأنه عالم بقبح القبيح .
وأنه عدل حكيم .
وبهذا يحصل جملة علوم التوحيد والعدل)[3] .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٨٨
(٢) هذه في غاية الطرافة
(٣) المصدر السابق ص ٦٥ ، ٦٦

ومن المهم أن نلاحظ أن صاحب الكتاب وهو يقدم مباحثه فى التوحيد والعدل فى أكثر من أربعمائة صفحة[١] — بعد أن قرر أن معرفة الله لا تكون إلا بالعقل — لا يسوق فى استدلالاته نصا واحداً من كتاب أو سنة إلا فى مواضع لا تخرجه عما قرره . وهذه المواضع أنواع ثلاثة :-

النوع الأول :

١ — ذلك إذ يتعرض للرد على المخالفين ،وهو هنا لا يستند إلى النص وإنما يذكر النص الذى يستندون إليه ليناقشهم فيه .

(أ) فمثلا يفعل ذلك فى مناقشة القائلين بأن الله عالم بعلم محدث ومن أول رده عليهم قوله :

(إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة مما لا يمكن ، لأن صحة السمع تنبنى على هذه المسألة وكل مسألة تنبنى صحة السمع عليها فالاستدلال عليها يجرى مجرى الشيء على نفسه ، وذلك مما لا يجوز)[٢] .

(ب) ويفعل ذلك فى مناقشته للقائلين بزيادة الصفة على الذات ويذكر الآيات التى يستدلون بها ويناقشهم فى فهمهم لها[٣] .

(ج) وفى مناقشته للقائلين بقدرة الله على فعل القبيح الذين يستدلون بقوله تعالى « ولا يظلم ربك أحداً » (إذ لا يحسن أن يتمدح بنفى الظلم عن نفسه وهو غير قادر عليه ») .

يقول فى مناقشته لهؤلاء . . (وإن كان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة يبعد)[٤] .

---

(١) المصدر السابق من ١٥٠ إلى ٥٦٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٩٣ ، ١٩٤

(٣، ٤) المصدر السابق ص ٢١١ ص ٣١٥ .

النوع الثانى :

إذ يسوق بعض الأدلة النقلية لا للاستدلال بها ولكن (تنبيها على أن كتاب الله المحكم يوافق ما ذكرناه من القول بالتوحيد والعدل)[١] .

١ — يفعل ذلك فى إثبات أن الله لا يخلق أفعال العباد . إذ يذكر آيات من القرآن مقرراً أنه (لم يورده على طريقة الاستدلال والاحتجاج فان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة متعذر لأنا ما لم نعلم القديم تعالى ، وأنه عدل حكيم لا يظهر المعجز على الكذابين لا يمكننا الاستدلال بالقرآن وصحة هذه المسائل كلها مبنية على هذه المسألة .ولأن إثبات المحدث فى الغائب [٢] يبنى على إثبات المحدث فى الشاهد[٣] .

فوضح أنه لم يورد هذه الآيات على وجه الاستدلال والاحتجاج وإنما أوردها على أن أدلة الكتاب موافقة لأدلة العقل ومقررة له)[٤] .

(ب) وكذلك يفعل فى مسألة الوحدانية فيذكر الدلالة العقلية فى عشرين صفحة ، ثم يذكر سطرين فى الدلالة السمعية [٥].

(جـ) وكذلك إذ يقرر أن الله يريد الطاعات ولا يريد المعاصى يقرر ذلك بالأدلة العقلية ثم يسوق آيات يقول عنها أنه يذكرها (تنبيها على أن كتاب الله المحكم يوافق ما ذكرناه من القــول بالتوحيد والعقل) .

النوع الثـالث :

وإذ يسوق بعض الأدلة النقلية فى مسألة نفى الرؤية ، لأنهـا كما يقول

---

(١) المصدر السابق ٤٥٩

(٢) يعنى الله سبحانه وتعالى

(٣) أى الإنسان الخالق لأفعاله

(٤) المصدر السابق ص ٣٥٤،٣٥٥

(٥) السابق ص ٢٧٧ ، ٢٩٨ .

لا يتوقف عليها صحة السمع ، (وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع فالاستدلال عليها بالسمع ممكن .

ولهذا جوزنا الاستدلال بالسمع على كونه حيا لما لم تقف صحة السمع عليها) [١] .

والخلاصة أن مسائل التوحيد والعدل عند المعتزلة لا مجال فيها لغير الدليل العقلى .

وتشترك الدلالتان : العقلية والسمعية فى مسائل :

الوعيد .

والأسماء والأحكام .

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

هذا ما ذهب إليه القاضى عبد الجبار فى هذه المسائل الثلاث الأخيرة.

وذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن الوعيد طريقه السمع .

وذهب النظام إلى أن الوعيد والأسماء والأحكام طريقهما السمع .

وذهب أبو هاشم إلى أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر طريقه السمع [٢] .

ومما يساعد على العلم بمذهب المعتزلة فى أداة المعرفة وطريقها فى مسائل العقيدة أن نطلع على مناقشتهم للقائلين بأن السمع يغنى عن النظر .

إن هؤلاء يستدلون بمثل قوله تعالى « اليوم أكملت لكم دينكم » [٣] .

وبقوله تعالى « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء » [٤] .

وبقوله تعالى : — « أفلا يتدبرون القرآن » [٥] وبقوله تعالى : « إن أتبع إلا ما يوحى إلى » [٦] وبقوله تعالى : — « وما ينطق عن الهوى إن

---

(١) السابق ص ٢٣٣ .

(٢) أنظر مناهج التفكير فى العقيدة للدكتور عباد ص ٣٥ ، ٣٧ ويؤخذ فى الاعتبار أن دلالة السمع ظنية عندهم لما سبق ذكره . (٣) المائدة .

(٤) ٨٩ النحل (٥) ٨٢ النساء (٦) ١٥ يونس .

هو إلا وحى يوحى)[1] ويرد عليهم القاضى عبد الجبار :

أولا : — بالرجوع إلى أصل عقلى .

وهو أن النظر هو الأساس فى معرفة صحة الكتاب ، وصدق الرسول ولا بد من معرفة التوحيد والعدل بالنظر أولا ليتحقق لدينا العلم بصحة الكتاب وصدق الرسول .

ثانياً : — بتفسير الآيات التى يستدلون بها أو تأويلها . فيكون الإكمال فى الآية الأولى، والبيان فى الآية الثانية (.. لا بالنص فقط بل به وبالاستدلال) ويكون المراد بالتدبر فى الآية الثالثة الدعوة إلى النظر فى الأدلة وهى :

(.. أقوى من نفس الكتاب)[2] .

ويكون الاتباع المطلوب فى الآية الرابعة والخامسة (.. الغرض به السمعيات) . (.. ويجوز أن يراد به القياس لأنه أمر به تعالى)[3] .

فاذا انتقلنا إلى الأشاعرة من أهل السنة نجدهم يحددون ميدان المعرفة بالنسبه لعلم الكلام فى موضوع علم الكلام الذى هو (العلم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيداً .

وذلك لأن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع ، وإثبات الحدوث ، وصحة الإعادة للأجسام .

وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة ، وجواز الخلاء وكانتفاء الحال ، وعدم تمايز المعدومات المحتاج

---

(١) ٣ النجم (٢) هكذا فى النظر والمعارف ص ١٧١

(٣) النظر والمعارف ص ١٧٢ ولست أدرى هل يعنى تخصيص الاتباع الوارد فى الآية بالسمعيات ، أن ما عداها مما جاء فى الوحى ليس من الأمور الواجبة الاتباع ؟ أو يعنى أن ما عدا السمعيات من الوحى : قد يكون من الهوى : وقد لا يكون من الوحى !

وما هو هذا القياس الذى يريد له ألا يكون من الهوى أو يريد له أن يكون من الوحى

إليهما فى اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة فى ذاته)[١] .

وإذا كانت هذه خطوطا عامة لملامح ميدان المعرفة عند الأشاعرة ، فإنهم قرروا أن طبيعة المعرفة الخاصة بها هى (العلم) وهو كما بيناه سابقا يعنى اليقين ، (لأنه لا عبرة بالظن فى الاعتقاديات ، بل فى العمليات)[٢].

وإذا كان لا بد فى هذه الاعتقاديات من اليقين ، فما هو الدليل الصالح لتحصيل اليقين فيها ؟

الأمر هنا يدور أيضا بين ما يسمى بالدليل العقلى ، والدليل النقلى أو السمعى. والمقصود بالدليل العقلى كما ذكرنا سابقا ليس مجرد استعمال العقل فى الفهم ولكن المراد قيام العقل بالاستدلال بجهد ذاتى يتبع فيه القواعد المنطقية دون أن يستند إلى شىء من السمع أو النقل .

ولقد ظهرت بوادر الفصل بين ما يكون ميدانا للعقليات وما يكون ميدانا للسمعيات عند الأشاعرة منذ الشيخ أبى الحسن الأشعرى إذ يقول:

(إن حكم مسائل الشرع التى طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التى طريقها السمع ، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شىء من ذلك إلى بابه ، ولا تخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات)[٣] .

وكتطبيق لهذا المبدأ وجدناه يعتمد على الدليل العقلى فى كتاب اللمع فى مسائل : —

إثبات الصانع

والوحدانية

والبعث

(١) المواقف ج١ ص ٤٠ (٢) شرح المقاصد ج١ ص ٦

(٣) رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ص ٩٣ ، طبعة بيروت عام ١٩٥٢ .

ثم يستدل عليها بآيات من القرآن الكريم بعد أن يفرغ من نصب دليل العقل[١] .

وهذا أيضا ما جعل القاضى الباقلانى يقول ان الاستدلال بالكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس الشرعى يكون فى « . . بعض القضايا العقلية »[٢] .

وإن كنا نجده فى كتابه « الإنصاف » يزاوج بين الدليل العقلى والنقلى فى جميع المسائل . ولكنه فى كتابه التمهيد يقدم الدليل العقلى . من ذلك إثباته لصفات زائدة على الذات ، يقول (فإن قال قائل : ولم قلتم إن للقديم حياة وعلماً وقدرة وسمعا وبصراً وكلاما وإرادة ؟ قيل له : من قبل أن الحى العالم القادر منا إنما كان حيا عالما قادراً متكلماً مريداً من أجل أن له حياة وعلماً وقدرة وكلاما وسمعا وبصراً وإرادة وإن هذا فائدة وصفه بأنه حى عالم قادر مريد)[٣] .

وينقل الإمام الغزالى عن الباقلانى ما يحدد موقفه من الدليل السمعى بالنسبة لأمهات المسائل ، تحديدا واضحا ، إذ يقول (يجوز التمسك به فى كل معقول ينحط إثباته عن إثبات الكلام للبارى . فإنه مستند السمعيات كما فى مسألة الرؤية وخلق الأفعال ، ولكن ليعتقد أن الدليل لا ينحصر فيه)[٤] والمقصود بما ينحط عن إثبات الكلام هو ما يأتى بعد إثبات حدوث العالم ، وإثبات الصانع ، وكونه عالما قادرا مريداً متكلما .

وكذلك يفعل إمام الحرمين إذ يجعل الدلالة العقلية مستأثرة بمسائل: حدوث العالم ، ووجوب المحدث وقدرته وإرادته وكونه حيا ، متكلما ، وكونه صادقا . وذلك لأنه مالم يثبت ذلك بالدليل العقلى لم يثبت الشرع ،

---

(١) اللمع ص ١٧ إلى ٢٣ (٢،٣) التمهيد ص ١٠٢،٣٨، ١٠٢ — ١٠٣

(٤) المنخول من تعليقات الأصول ص ١٦٧ — ١٦٨ للامام الغزالى

وانظر مناهج التفكير فى العقيدة للدكتور عماد خفاجى ٠٠ ص٣٤٩ .

فلو توقف ثبوت هذه الأصول على الشرع للزم الدور(١) .

ويرى إمام الحرمين أن هناك مسائل تنفرد فيها الدلالة السمعية وذلك في ما لا يتوقف على ثبوته ثبوت الشرع ، ولا يمكن العقل معرفته ، في مثل الحكم بوقوع (ما يجوز العقل وقوعه)(٢) :

كالحكم بوقوع الرؤية في الآخرة للمؤمنين ووقوع المعاد والحشر والميزان . . والثواب والعقاب ، وأحكام التكليف من التقبيح والتحسين والإيجاب والحظر والندب والإباحة(٣) .

كما يرى أن هناك مسائل تشترك فيها الدلالة السمعية والعقلية وهي — ما لا يتوقف ثبوت الشرع على ثبوتها ، ويمكن معرفتها بالعقل ، كرؤية الله تعالى ، وانفراده تعالى بالخلق والاختراع(٤)

ويتابع الإمام الغزالي في كتابه « الاقتصاد » شيخه فيقول : — (إن مالا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع ، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل ، وإلى ما يعلم بهما) ثم يذكر نفس المسائل التي أوردناها عن إمام الحرمين(٥) .

ثم يأتي الإمام الرازي فيذكر نفس التصنيف إلا أنه يحدد رأيه في بعض جوانب الموضوع تحديداً أدق ، وذلك إذ يناقش دور الدليل السمعي ، فيقول : —

(وأما القسم الثالث ففي جــواز استعمــال الأدلة السمعية فيه إشكال :)(٦) .

---

(١) الارشاد للجويني ص ٣٥٨

(٢) إذن لم تنفرد الدلالة السمعية

(٣) الارشاد ص ٣٥٨

(٤) المصدر السابق ص ٣٥٩ .

(٥) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٩٤ — ٩٥ طبعة المطبعة الأدبية .

(٦) نهاية العقول جا ص ٢٥ وانظر مناهج التفكير في العقيدة للدكتور عماد خفاجي ص ٦٨٠ .

وذلك إذ يرى أننا لو قدرنا قيام الدليل العقلى على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعى فلا خلاف بين أهل التحقيق على تأويل الدليل السمعى . وعلى هذا فالدليل السمعى لا يفيد اليقين بوجود مدلوله إلا إذا ثبت أنه ليس فى العقل ما يقتضى خلاف ظاهره وذلك لا يكون إلا بأن يكون الدليل العقلى قاطعا على صحة ما أفاده ظاهر الدليل السمعى ، وهنا يكون الاستدلال بالدليل النقلى فضله لا حاجة إليها . أو بأن يقوم دليل عدم المعارض العقلى[1] .

فثبت أن الدليل النقلى لا يكون مفيدا لليقين فى هذا القسم .

ثم يزداد الأمر تحددا بالنسبة لمجال الدليل السمعى ، إذ يتبين أنه على وجه « . . التحقيق . . . » لا وجود لما يمكن أن يسمى الدليل السمعى المحض.

يقول صاحب المواقف : —

(الدليل إما عقلى بجميع مقدماته ، أو نقلى بجميعها أو مركب منها .

والأول هو الدليل العقلى المحض الذى لا يتوقف على السمع أصلا .

والثانى : — هو الدليل النقلى المحض ، وهو لا يتصور إذ صدق المخبر لا بد منه ، وأنه لا يثبت إلا بالعقل .

والثالث : — يعنى المركب منهما هو الذى نسميه بالنقلى لتوقفه على النقل فى الجملة .

فانحصر الدليل فى قسمين : —

العقلى المحض .

والمركب من العقلى والنقلى .

هذا هو التحقيق[2]) .

(١) نهاية العقول جـ١ ص ٢٦ وانظر مناهج التفكير فى العقيدة للدكتور / عماد خفاجى ص ٦٨٠

(٢) المواقف جـ٢ ص٤٩ .

ومن هنا كان الاستدلال بالدليل النقلي ـ في المباحث العقلية التي يطلب بها اليقين ـ هو من الطرق الضعيفة في الاستدلال [١] بالرغم من أخذه بالمعنى المركب الذي ذكرناه آنفا .

وهو بعبارة أدق لا يلائم طبيعة المعرفة المطلوبة في الاعتقاديات ، (العلم) أو « اليقين » ذلك أنها أي الدلالة النقلية لا تفيد إلا الظن.

يقول الإمام الغزالي : — (فنحن نعلم قطعا إنكار الصحابة على من يدعي كون العبد خالقا لشيء من الأشياء وعرض من الأعراض ، وكانوا ينكرون ذلك بمجرد قوله تعالى :

« خلق كل شيء » ، ومعلوم أنه عام قابل للتخصيص فلا يكون عمومه إلا مظنونا ، وإنما صارت المسألة قطعية بالبحث على الطرق العقلية)[٢] .

إذن فمع اشتراك الدلالة السمعية مع الدلالة العقلية في مركب واحد لا تستقل الدلاله السمعية فيه ، فإن المرجع إلى الدليل العقلي .

وقد ذكرنا آنفا في مبحث الخبر كطريق إلى المعرفة مذهب المعتزلة ، وجمهور الأشاعرة في أن الخبر لا يفيد اليقين ، لأمور تتوقف على العلم بالوضع والإرادة ، كما تتوقف على العلم بعدم المعارض العقلي ; وهي أمور لا يمكن فيها العلم ، بمعنى الجزم والقطع .

وبذلك يمكن المقارنة بين الدليل العقلي والسمعي على النحو التالي: —

١ — أن الدليل النقلي يتوقف ثبوت صحته وصدقه على الدليل العقلي ولا يتوقف الدليل العقلي على الدليل النقلي .

٢ — أن الدليل النقلي لا يستقل ، بل لا بد من أن يتركب مع الدليل العقلي بينما يستقل الدليل العقلي .

---

(١) المواقف جـ٢ص ٣٥ ، ناقلا عن الامام الرازي في نهاية العقول .

(٢)الاقتصاد في الاعتقاد ص ٩٥

٣ — أن الدليل النقلى مشروط بإثبات الجواز العقلى وإثبات عدم المعارض العقلى ، بينما لا يذكرون من حيث البحث العلمى[١] — شروطا للدليل العقلى.

٤ — أن الدليل النقلى يفيد الظن ، بينما يفيد الدليل العقلى اليقين .

٥ — ومن ناحية أخرى ينفرد الدليل العقلى بأصول المسائل وأهمها وهى إثبات حدوث العالم ، وإثبات الصانع ، وكونه عالما قادراً مريداً متكلما ، مرسلا للرسل ، مظهراً للمعجزة على أيديهم ، ليدل بها على صدقهم[٢].

وأما بقية المسائل فليس فيها ما ينفرد به الدليل السمعى إلا تجوزاً وذلك لاشتراط عدم المعارض العقلى ، والحكم بالجواز العقلى ، وأخيراً لأنه — أى الدليل النقلى — لا يفيد اليقين .

ومن هنا يقرر الإمام الرازى أنه عند تعارض البراهين العقلية مع ظواهر النصوص لا مفر من أن (تقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية اما أن يقال : أنها غير صحيحة[٣] ، أو يقال :

---

(١) يقرر الجرجانى فى شرحه أن ثمرة علم الكلام إثبات العقائد لا تحصيلها يقول (أن ثمرة الكلام إثباتها على الغير ، وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وإن كانت مما يستقل العقل فيه .) المواقف جـ ١ ص ٣٦ .

(٢) هناك مسائل يتفاوت بعض المتكلمين فى تخصيصها بالدلالة العقلية أو بالدلالة النقلية ، إذ يجعل صاحب المواقف مسألة إثبات حدوث العالم مما لا يتوقف السمع على إثباتها إذ يمكن إثبات الصانع دونه إذ يستدل على وجوده بامكان العالم ، ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت بأخبار الرسل حدوث العالم . وكذلك مسألة الوحدانية إذ لا يتوقف إثبات السمع على كون الإله واحداً فجاز أن يثبت التوحيد بالأدلة السمعية فهذا يمكن إثباته بالعقل ويمكن إثباته بالنقل .

ويعلق الفنارى على المسألة الأولى بأن صحة النقل تتوقف على القدرة والاختيار وإثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم ، فصحة النقل تتوقف على الحدوث . المواقف جـ ٢ ص ٥٠ ، ٥١

(٣) يعنى من ناحية السند .

أنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها) ، ذلك لأنه لا يمكن قبولهما معا على الظاهر ولا رفضهما معا ، ولا قبول ظاهر النقل ، ورفض برهان العقل ، لأن (القدح فى العقل لتصحيح النقل يفضى إلى القدح فى العقل والنقل معا ، وإنه باطل) . ونحن بعد ذلك نشتغل بالتأويل إن جاز (وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله) [1] .

ومن الموضوعات التى رأوا أنها يتعارض فيها ظاهر النص مع الدليل العقلى كل ما يفيد قيام الحوادث به سبحانه وتعالى ، وذلك لأن تجويز قيام الحوادث بذاته تعالى يهدم الدليل العقلى على إثبات وجود الصانع ، إذ كان من بين مقدماته الأساسية إثبات حدوث الجوهر عن طريق إثبات قيام الأعراض الحادثة به.

فلو جوزنا قيام الحوادث بذاته تعالى لا نهدم دليل إثبات وجود الله فوجب لذلك التمسك بعدم قيام الحوادث بذاته تعالى ولزم تأويل ما يخالف ذلك من النصوص.

والعبارة التى تلخص موقف علم الكلام عند الأشاعرة من استعمال كل من الدليل العقلى أو النقلى فى أصول العقيدة هى ما قاله الأيجى :

(ودلائله - أى علم الكلام - يقينية .
بحكم صريح العقل .
وقد تأيدت بالنقل [2]).
فبصريح العقل تم الحكم .
وبالنقل يحصل التأييد .
بمجرد التأييد .

---

(١) أساس التقديس ص ٢١٠ — ٢١١

(٢) المواقف جـ١ ص ٣٣

وبعد : فهل يقل الأشاعرة عن المعتزلة فى فرض سيادة العقل على ميدان المعرفه العقدية ؟

يقول الدكتور عماد خفاجى (... وبذلك يخطو أئمة الأشاعرة المتأخرين خطوة واسعة نحو الالتقاء مع المعتزلة فى فرض سيادة العقل ، واعتباره الطريق الوحيد للدلالة على الأصول العقيدية كلها وبقى الخلاف منحصرا فيما يتعلق بأفعال الله .. إذ هناك ما يجب على الله تعالى ... عند المعتزلة وليس الأمر كذلك عند الأشاعرة، حتى مع التسليم بالحسن والقبح العقليين .. وهو الرأى الأخير للرازى ، فإنه فصل فى هذا بين أفعال الله وأفعال العباد)[1] .

وإنى أوافقه على ذلك .

بل أرى فى مخالفة متكلمى الأشاعرة للمعتزلة فى مصدر إيجاب النظر، هل هو الدليل العقلى كما ذهب إليه المعتزلة ، أو هو الشرع كما ذهب إليه الأشاعرة تتويجا للدليل العقلى لم يصل اليه المعتزلة ، فليت شعرى أيهما أكثر إكبارا للدليل العقلى وتمجيدا له ؟؟

فهل بقى مجال لتشنيع الشهرستانى على المعتزلة فى كلامه عن الجبائية والبهشمية منهم إذ يقول :

(واتفقا على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية .

وأثبتا شريعة عقلية ، وردا الشريعه النبوية إلى مقدرات الأحكام وموقتات الطاعات التى لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدى إليها فكر)[2] ؟؟

---

(١) مناهج التفكير فى العقيدة ص ٦٨١ .

(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ٧٤ .

فاذا انتقلنا إلى السلف وجدنا فى الرعيل الأول منهم بذورا كامنة لاتجاهات مختلفة ، لكننا على كل حال لا نجد الصوت العالى لهذه «الشريعة العقلية» .

فالإمام أبو حنيفة رضى الله عنه يقرر أننا نعرف الرسول من قبل الله وهذا اتجاه عقلى ، لكنه فى نفس الوقت يقرر أن هذه المعرفة إنما تكون بنور يقذفه الله فى القلب ، وهذا إشارة إلى عجز الدليل العقلى[١]

وهو يقول فى رده على سؤال المتعلم عمن يقول : « أنه يصف التوحيد غير أنه يقول : أنا كافر بمحمد ﷺ.

يقول أبو حنيفة : (هذا لا يكون . وإن كان سميناه كافراً بالله كاذباً بما يقول أنه يعرف الله تعالى ، ويستدل على كفره بالله بكفره بمحمد لأن من كفر بالله كفر بمحمد[٢] ، وليس من قبل كفره بمحمد كفره بالله . ومثل ذلك لو أن رجلا زعم أنه يطيق أن يحمل عشرين قفيزاً ونحن نراه يعجز عن حمل القفيزين عرفنا أنه إذا عجز عن حمل القفيزين فهو فى العشرين أعجز)[٣] .

وأرى أن أباحنيفة رضى الله عنه يمزج بين الموقفين العقلى والنقلى مزجا كاملا من وجهة نظره ، فلا يتصور أحدهما إلا مؤدياً للآخر[٤] .

والإمام مالك رضى الله عنه إذ يقول (الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة .)[٥] يرسم منهجاً فى النظر

---

(١) العالم والمتعلم ص ٣٢ للامام أبى حنيفة (٢) فهو استدلال بالمعلول على العلة
(٣) العالم والمتعلم ص ١٦ .
(٤) وهذا المزج فى بداية البحوث الكلامية يمكن تصوره إلا أنه لا يمكن أن يثبت مع تقدم البحث ومداومة التحليل ، والاصرار على اكتشاف الأصول .
(٥) الملل والنحل للشهرستانى جـ١ ص ٨٥ .

فى العقائد إن تميز بالتوقف ، فقد تميز أيضاً بصرف المعنى الظاهر .

ويأتى قول الإمام الشافعى رضى الله عمن لم تبلغه الدعوة (.. لا يجوز قتالهم ما لم تعرض الدعوة عليهم ، ولا يجب عليهم أن يسلموا من قبل العقل لأنه آلة ، وليس بموجب ، والموجب هو الله تعالى ، وإن ماتوا قبل سماع الدعوة فلا عقاب ولا حساب لقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا »)[1] .

ثم يذكر الشهرستانى متابعة عبد الله بن سعيد الكلابى ، وأبى العباس القلانسى ، والحارث بن أسد المحاسبى ، لما ذهب إليه سلفهم ثم يقول (إلا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية ..)[2] .

فهذا نمو لبذرة الدليل العقلى الكامنة لدى السلف.

إلا أن السمة الغالبة للسلف كانت فى اتجاه التوقف عن التأويل ...

يقول إمام الشافعية فى وقته أبو العباس بن سريج رحمه الله تعالى : (وفى الآى المتشابهة فى القرآن أن نقبلها ولا نردها ولا نتأولها بتأويل المخالفين ، ولا نحملها على تشبيه المشبهين ، ولا نزيد عليها ولا ننقص ، ولا نفسرها ولا نكيفها ولا نترجم عن صفاته بلغة غير العربية ولا نشير إليها بخواطر القلوب ولا بحركات الجوارح ..)[3] .

ويقول ابو عبد الله محمد بن إبراهيم البوشنجى ت ٢٩٠ هـ مجيباً لمن سأله عن الإيمان :

بأن يلزم القصد ، والاتباع ، وان يجعل الأصول التى نزل بها القرآن

---

(١) مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمى ص ١٩ .

(٢) الملل والنحل للشهرستانى جـ١ ص ٨٥ .

(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية ص ٦٤ .

وأتت بها السنن من الرسول ﷺ غايات للعقول ، ولا يجعلوا العقول غايات الأصول . ويبين أن نهايات هذه المسائل لا تبلغ أبداً (فإن دون كل بيان بيانا وفوق كل متعلق غامض متعلق أغمض منه) .

وذكر أن الله منع أتباع الأنبياء من السؤال عن كثير من الأشياء (إذ فوق ما سألوا آيات لا يوقف على منتهاها ، فلم يكن يجب — أن لو كان ذلك كذلك — إيمان على أحد ، حتى يبلغ من غاية المعرفة بأمر الله ما أحاط به علم الله).

كما أن الحديث عن أشياء لا تبلغها العقول فتنة ومن أجل ذلك قال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه :

(وما أنت بمحدث قوما حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة) ولقد سأل سائل ابن عباس رضى الله عنهما عن آية من كتاب الله فقال (ما يؤمنك أن أخبرك بها فتكفر .) وقال أبو أيوب السختيانى (لا تحدثوا الناس بما يجهلون فتضروهم)[1] .

هذا الاستدلال المنظم على ضرورة التسليم فى أصول العقيدة لم يتطور إلى حد وضع أصول واضحة متكاملة لهذا الاتجاه ، بينما تطور الاتجاه المضاد إلى ماسماه الشهرستانى فى طعنه على المعتزلة « شريعة عقلية » لأمور: منها أن المجتمع الحضارى العالمى كان مأخوذاً بالفلسفة وأداتها (العقل) وكان الدين الإسلامى نفسه يبرز من بين الأديان الأخرى ويقيم تحديه لها على أساس أنه أكثر منها اتساقا مع العقل ، وبعداً عن مجاراة القديم لقدمه، ومنها أن نقد العقل إذ ذاك لم يكن قائماً على أسس واضحة ، فإن أشد الناس تبرماً به كانوا فى حاجة إليه . . وهم لم يرفضوه رفضاً مطلقاً ، ولم يبينوا الحدود الفاصلة بين ما ينبغى له ومالا ينبغى .

(١) صون المنطق للسيوطى ص ٦٩ ، ٧٢ .

لذلك فقد تعرض أصحاب هذا الاتجاه للطعن من أصحاب الدليل العقلي باسم الشرع نفسه .

يقول الأشعري للمتوقف في موضوع خلق القرآن : —

(أنت في توقفك مبتدع ضال ، لأن النبي ﷺ لم يقل « إن حدثت هذه الحادثة بعدي توقفوا فيها ولا تقولوا فيها شيئاً » ، ولا قال : ضللوا وكفروا من قال بخلقه أو من قال بنفي خلقه)٠

ثم يلزمهم بأن يسكتوا عمن يقول هذا ربكم شبعان .. ريان .. يركب الخيل .. صفراوي ...

(لأن الرسول ﷺ لم يتكلم في شيء من ذلك ولا أصحابه)[1] .

ولقد مثل ذلك كله اتجاهاً ضاغطاً على أصحاب التوقف لكي يتخذوا موقفاً إيجابياً بالنسبه للموضوعات المثارة من جهة ، وبالنسبة لأداة المعرفة من جهة أخرى .

فبالنسبة لأداة المعرفه نجد أبا محمد الخطابي يقول في رسالته « الغنية عن الكلام » .

(إنا لا ننكر أدلة العقول ، والتوصل بها إلى المعارف ، ولكنا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع ، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بيانا ، وإنما هو الشيء أخذتموه عن الفلاسفة ، وتابعتموهم عليه[2]) .

ومن ناحيه الأصول العقدية نجد جماعة من المتأخرين من السلف — زادوا على ماقاله أوائل السلف في الصفات الموهمة للتشبيه —(.. فقالوا :

(١) رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ص ٩٦ .

(٢) صون المنطق ص ٩١ وما بعدها .

لا بد من اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف فى التفسير)[١] .

وهذا ما جعل عثمان بن سعيد الدارمى (ت ٢٨٠ هـ) فى نقضه على بشر المريسى المعتزلى يقرر رؤية الله على وجه لم يعهده السلف الأول ، فهو لا يكتفى بإيراد النصوص بل يضع القواعد النظرية « العقلية » فيقول (أن الشىء الذى يقع عليه اسم الشىء لا يخلو من أن يدرك بكل الحواس أو ببعضها ، وأن لا شىء لا يدرك بشىء من الحواس فى الدنيا ولا فى الآخرة .) ويقول فى قاعدة أخرى (كل حى متحرك لا محالة ، وكل ميت غير متحرك لا محالة)[٢] .

ثم يذهب نفس ما يذهب إليه أصحاب الدليل العقلى فى تأويل النصوص المخالفة .

ذلك أنه يقرر أن القرآن غير مخلوق ، فاذا اعترض عليه بما روى عن الرسول ﷺ « يجىء القرآن شفيعاً لصاحبه يوم القيامة » يؤوله الدارمى بأن المراد (أن ذلك ثواب يصوره الله فى أعين المؤمنين جزاء لهم عن القرآن الذى قرأوه .

ونفس القرآن كلام غير مجسم فى كل أحواله ..)[٣] .

فاذا أعترض عليه فى تقريره أن كلام الله غير مخلوق بقوله تعالى : — فى عيسى عليه الصلاة والسلام « .. روح الله وكلمته » ، وأن ما يذهب إليه يؤدى إلى أن يكون عيسى غير مخلوق .

فانه يؤول الآية بأن عيسى هو روح الله المخلوقة ، لكن الكلمة

---

(١) الملل والنحل ج١ص٨٤ .

(٢) النقض على بشر المريسى ص ٧٥ ، ٢٠ للدارمى طبعة عام ١٣٥٨ هـ .

(٣) المصدر السابق ص ١٢٤ للدارمى

ليست مخلوقة ، فعيسى إذن ليس كلمة الله ولكن بـ كلمته كان . يقول (فبين الكلمة والروح فرق فى المعنى ، لأن الروح الذى نفخ فيه روح مخلوق امتزج بخلقه ، والكلمة من الله غير مخلوقة لم تمتزج بعيسى ، ولكن كان بها . فعلى هذا التأويل قلنا)[1] .

وهكذا نرى الاتجاه السلفى القائم على الاكتفاء باستخدام « أداة المعرفة وهى «العقل » فى فهم النص ونصرته مع التوقف عن التأويل ، يتطور إلى استخدام العقل فى وضع القواعد العقلية ، واللجوء إلى التأويل وسنرى إلى أى حد كان هذا الاختلاف جوهرياً فى متابعتنا لهذا الاتجاه الجديد عند التيميين .

وإذ نرى ابن تيمية يخالف المعتزلة والأشاعرة فى اعتبار العقل أصلا للنقل يفند مزاعمهم على أساس أن ما ينبنى عليه النقل من العقل ليس هو كل العقليات فنها حق ومنها باطل ، بل غاية ما يتوقف عليه الشرع من العقل هو تصديقه للرسول ﷺ ، ثم على العقل أن يعزل نفسه بعد ذلك فتصديق العقل للنقل له دلالة عامة مطلقة ، أما تصديق النقل للعقل فليس كذلك .

ويقول (ولا يقال أن العقل قد زكى الشرع وعدله فإذا قدم الشرع عليه لكان قدحا فيمن زكاه وعدله ، فيكون قدحا فيه .

لأن الرجوع فى موارد النزاع إلى قول الأعلم ليس قدحا فيما علم به أنه أعلم) . وعند التعارض (.. لو أبطلنا النقل لكنا أبطلنا دلالة العقل[2]

وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح معارضا للنقل .. فلا يجوز تقديمه) .

ولا يعنى هذا تقديم النقل عند تعارض ظاهره مع العقل ، بل يقدم

---

(١) المصدر السابق ص١٤٨

(٢) باعتبار أنه هو الذى دل على صحة النقل

القطعى أيا كان، لكونه قطعيا لا غير، ولا يجوز القول بتعارض النقل والعقل القطعيين لأنه قول بالجمع بين النقيضين(١) .

ويقرر ابن قيم الجوزية أن استفسارات الصحابة للرسول لم يكن منشؤها قط التعارض بين النص والعقل بل التعارض بين النصوص فى ظاهرها . وأما الاستشكال بالتعارض بين النص والعقل فقد حكى عن الكفار فحسب(٢) .

ومن هنا يذم ابن تيمية الواقفين عند حرفية النص، كما يذم أولئك الذين يتلقون النصوص كأخبار ولا يلتفتون إلى كونها تتضمن دلالة عقلية على الربوبية .

والوحدانية .

والنبوة .

والمعاد .

وغيرها من الأصول .

ويذم أولئك الذين جعلوا الإيمان بالرسل قد استقر فعلا فلا يحتاج إلى أن تبين الأدلة العقلية الواردة فى النصوص ذاتها .

وهو يرى أن السلف لم يذموا الكلام بإطلاق . وإنما ذموا الباطل منه لمخالفته الكتاب والسنة، ولمخالفته العقل بالتالى لأن صريح العقل لا يخالف صحيح النقل وكيف يذم الكلام مع أن الله أمر رسوله بالاستدلال .

وهو يلتقى مع المعتزلة فى أن الله لا يخاطب بما لا يعلم .

وفى أن الراسخين فى العلم يعلمون تفسير القرآن الكريم . ومن وقف

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم طبع مطبعة دار الكتب بالقاهرة عام ١٩٧١، جـ١ص ١٣٨، ١٧٠، ٨٧

(٢) الصواعق المرسلة جـ١ص ٢١٩

على لفظ الجلالة فراده بالتأويل فى الآية ما يؤول إليه الأمر كوقت الساعة ، ومثل ذلك .

ومن هنا ذهب ابن تيمية إلى البحث عن طرق الاستدلال التى رأى أنها طريق الرسل ، وطريق الاستدلال عنده : الاستدلال بالآيات ، وهو ما تكون — الدلالة فيه على عين المدلول لا على كلى يندرج المدلول بين أفراده . والاستدلال بقياس الأولى[1] .

ودخل ابن تيمية بذلك فى جدل عميق طويل أشبه بجدل المتكلمين من حوله. أما الأدلة السمعية فيصنفها ابن قيم الجوزية نوعين : —

نوع دل بطريق التنبيه إلى الدليل العقلى .. ومن هذا غالب أدلة النبوة والمعاد ، والصفات والتوحيد .

ونوع لا يقوم على التنبيه إلى الدليل العقلى وهو يسير جداً .

والأول هو الأغلب فى القرآن ، وهو أصل النوع الثانى .

والقدح فى النوعين بالعقل ممتنع بالضرورة .

أما الأول فظاهر .

وأما الثانى فلا ستلزام القدح فيه القدح فى العقل الذى أثبته . وإذا بطل العقل الذى أثبت السمع بطل ما عارض السمع من العقليات .

وهذا هو الذى جعل التيميين ينساقون وراء الأدلة المنطقية للدلالة على مباينة الله تعالى للعالم ، وعلوه عليه ، ليعودوا بعد ذلك بالتأويل على الآيات التى تفيد المعية كقوله تعالى « وهو معكم أينما كنتم »[2] .

وإذا كانت هذه منزلة أداة المعرفة «العقل» عند التيميين ، فإنهم يضمون

---

(١) درء تعارض العقل والنقل جـ١ ص ١٤ — ١٩ ، والفرقان بين الحق والباطل جـ١ ص ١٠٨ ، والأكليل جـ٢ ص ١١ من مجموعة الرسائل الكبرى طبعة صبيح عام ١٩٦٦

(٢) الصواعق المرسلة جـ١ ص ١٥٦ ، ص ٤٦ — ٤٨

خبر الواحد إلى الطرق التى توصل إلى المعرفة ، ويرون عدم ردّه بدعوى مخالفته لظاهر القرآن أو العقل .. ويرون أن طبيعة المعرفة ، التى تتحصل من ذلك كله هي « اليقين » سواء كان عن طريق الدليل العقلى أو النقلى .

ويرى ابن تيمية أن القول بأن الدلالة النقلية لا تفيد اليقين هو من مبتدعات الرازى (١) .

ومن الواضح أن هذا الاتجاه الذى سار فيه ابن تيمية وأتباعه لم يكن منطبقاً انطباقاً كاملا مع السلف الأوائل .

يقول الدكتور عوض الله حجازى (والذى نميل اليه هو القول القائل بأن السلف لم يكونوا يفهمون معانى الآيات المتشابهة، وأنهم فوضوا معناها إلى الله تعالى ، وسواء سمينا ذلك تأويلا إجمالياً ، أو غير تأويل ، فالمؤدى واحد وهو أنهم فوضوا معناها إلى الله تعالى ، ولم يطلقوها على الله بالمعنى المتبادر منها ، بل بالمعنى الذى فى علمه تعالى)(٢) .

وأرى أن ابن تيمية كان يقترب بذلك ممن يسمون بالعقليين .

ذلك أن ابن تيمية لم ينزل العقل عن عرشه الذى أجلسه عليه المعتزلة والأشاعرة .. وإنما رفع النص اليه ليجلس بجواره ، بل أنه عندما رفع النص إلى عرش العقل ليشاركه فيه إنما فعل ذلك بإذن العقل الذى يقول عنه أنه سلطان عين والياً ثم عزل نفسه .

وهذا ما جعل بعض أهل الحديث والفقهاء الذين كانوا يحبون ابن تيمية ويعظمونه يرغبون به عن التوغل فى الكلام والفلسفة .

وبذلك نكون قد أوضحنا فى هذا القسم ميدان المعرفة وما يناسبه من

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل ج١ ص١٠٦

(٢) ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامى للأستاذ الدكتور عوض الله حجازى طبعة مجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٧٢ .

طرق عند كل من : المعتزلة ، والأشاعرة ، والسلف بما فيهم التيميون .

وما نريد أن نــبرزه من ذلك هو أن المتكلمين — وبخاصة المعتزلة والأشاعرة — اشترطوا فى طبيعة المعرفة فى الاعتقاديات التى هى ميدانهم أن تكون فى مرتبة العلم بمعناه الإصطلاحى ، أى ما يفيد اليقين ، ولا يحتمل معه النقيض(١) .

وهم من ثم رأوا أن الدليل العقلى هو الذى يحقق لهم ذلك ، فاعتمدوا عليه اعتماداً كاملا فى المسائل المؤسسة للعقيدة ،وهى أهم المسائل وأخطرها وأضعفوا من قيمة الدليل السمعى — حتى فى المسائل التى تركوا له فيها مجالا — وإن كان هدفهم النهائى هو نصرة الدليل السمعى نفسه .

وكان فى تقديرهم أن هذا هو الطريق إلى نصرة الدليل السمعى ،لتوقف ثبوته على الأدلة العقلية المستقلة .

وحسبوا أنهم إن لم يفعلوا ذلك . وقعوا فى الدور الباطل .

---

(١) نجد أساس هذه النظرة عند الفلاسفة المسلمين الذين قسموا الوجود إلى مطلق ومقيد أو واجب وممكن ، ووضعوا الأول فى مرتبة أعلى من الثانى ، أو اعتبروا الأول هو الوجود الحقيقى والثانى زائفا . هذه النظرة طبقوها على المعرفة- نسب إلى الكندى أنه جعل النوع الكامل من نوعى الوجود موضوع المعرفة اليقينية وجعل سبيل تحصيلها العقل .. ، وهو فى هذا مقتد بأفلاطون وأرسطوا .. فأفلاطون جعل المثل موضوع المعرفة اليقينية ، ووسيلتها العقل وأرسطو جعل الصور والماهيات موضوعا لها ووسيلتها العقل كذلك .

وهذا يشير مرة أخرى إلى ارتباط نظرية المعرفة بنظرية الوجود فى الفلسفة الإسلامية وفيمن أخذت عنه ، أو أخذ عنها .

أنظر الجانب الإلهى فى التفكير الإسلامى للدكتور محمد البهى ج٢ ص ٧٩، ٨٢

القسم الخامس

إمكان المعرفة

ما ذكرناه فى الأقسام السابقة يضع أمامنا فى وضوح النتائج التالية :
أن المتكلمين على اختلاف مذاهبهم كانوا يهدفون إلى تحصيل العلم ، بمعناه الاصطلاحى أى الذى يفيد اليقين ، ولا يحتمل النقيض .

وقد ذهبوا كذلك إلى أن العقل هو الأداة المخصصة لذلك باستناده إلى العلوم الضرورية المفيدة لليقين .

وقد وضعوا فى قمة هذه العلوم الضرورية البدهيات تليها المحسوسات فالفطريات والمجربات ، والمتواترات والحدسيات وبعضهم توسع فى العلوم الضرورية لأكثر من ذلك .

وإذ يستند العقل على هذه الضروريات فى حصوله على اليقين ، يسلك فى سبيل الحصول على العلوم النظرية طرق الاستدلال التى ذكرناها فى طرق المعرفة .

وهم رأوا أن ذلك فى قدرة العقل البشرى بالنسبة لميدان المعرفة عندهم وهو الاعتقاديات .

كما رأى بعضهم — وهم قلة — أن الدليل النقلى يفيد العلم أيضاً فى الاعتقاديات . ورأى الباقون أنه لا يفيد إلا الظن ، ومن ثم يؤخذ به فى العمليات فحسب .

ولكن المتكلمين واجهوا غيرهم من المنكرين للضروريات التى يقوم عليها العلم وهؤلاء ثلاث طوائف :

١ — طائفة ترد الحسيات وتقبل البدهيات .

٢ — طائفة ترد البدهيات وتقبل الحسيات .

٣ ـ طائفة ترد البدهيات والحسيات جميعاً .

وقد رد المتكلمون على هذه الطوائف ، وسنعرض فيما يلى ما ذهبت إليه كل طائفة ورد المتكلمين عليها ليتبين على وجه أتم ما ذهب إليه المتكلمون من إمكان المعرفة على الوجه الذى أوجزناه .

مذهب رد الحسيات دون البدهيات :

يسرد صاحب المواقف حججهم :

الأولى : أن حكم الحس لا يصح فى الكليات لأنه لا يدركها .

والمصنف يسلم بذلك .

الثانية : أن حكم الحس فى الجزئيات يغلط كثيراً . وهم يضربون الأمثلة الكثيرة لذلك[1] .

ويلخص لنا الرازى فى المحصل أوجه هذا الغلط فبالنسبة للبصر : — قد يرى الصغير كبيراً . وقد يرى الكبير صغيراً . ويرى الواحدة ثنتين . ويرى الكثير واحداً . ويرى المعدوم موجوداً . ويرى المتحرك ساكناً . ويرى الساكن متحركا . ويرى المتحرك إلى جهة متحركا إلى ضدها . ويرى المستقيم منعكساً . ويرى الثلج أبيض وهو لالون له .

وهناك أوجه أخرى للغلط :

فقد يجزم الحس على الشىء بالاستمرار مع أنه لا يكون مستمراً ، وإنما حل غيره محله .

وقد يرى النائم شيئاً فى النوم فيجزم بثبوته ثم يتبين له فى اليقظة غلطه .

---

(١) المواقف جا من ص ١٢٧ إلى ١٤٤

ويتصور صاحب « البرسام »[1] صوراً لا وجود لها[2].

ويسلم صاحب المواقف بأن الحس يقع فى هذه الأغلاط لكنه يجيب بأن غاية ذلك هو أنها تقتضى أن لا يجزم العقل بمجرد الإحساس (. . ونحن نقول . . به)[3] بل لا بد مع ذلك من أمور أخر توجب الجزم ، ولا تقتضى عدم الوثوق بجزمه ، عند حصول تلك الأمور مع الإحساس ولا تقتضى كون جزمه محتملا للغلط[4] .

مذهب رد البدهيات دون الحسيات :

وهؤلاء يرون أن الإحساس هو الأصل ، وأن الإنسان فى مبدأ الفطرة خال عن الإدراكات كلها ، فاذا استعمل الحواس فى الجزئيات ، تنبه لمشاركات بينها ومباينات ، وانتزع منها صوراً كلية يحكم على بعضها إيجاباً أو سلبا :

إما ببديهة عقله ، كما فى البدهيات أو بمعاونة شىء آخر كما فى سائر الضروريات والنظريات ، فلولا إحساسه بالمحسوسات لم يكن له شىء من

(١) يبدو أنه نوع من الخدر .

(٢) المحصل ص ١٢، ٧ ويقال الفيلسوف برس رؤيته لتفاحة فيبين الشك فى كل أمر يتصل بها : هل هى تفاحة أو قطعة شمع؟ هل هى موجودة أو أنه تحت حالة عقلية كالهستريا؟ هل هى جسم أو صفة لجسم ، أو حال عرضية لجسم؟ هل هى كائن طبيعى أو كائن نفسى ؟ أولا هذا ولا ذاك ؟ هل هى موجودة قبل لحظة رؤيته لها ؟ وهل هى مستمرة فى الوجود بعد لحظة رؤيته لها ؟ كل هذا موضع شك .

أنظر مقال فى المعرفة للدكتور سليمان دنيا ص ٢١ ، ٢٢ طبعة دار مطبعة مصر سنة ١٩٥٥ م

(٣) المواقف جـ١ ص١٢٦

(٤) أليس ذلك كافيا فى إخراج الحسيات من العلم الضرورى ؟ ؟

التصورات والتصديقات ، وهم لذلك يرون الإحساس أصلا[1] والبدهيات فرعا ، ولهم فى قدحهم فى البدهيات شبه :

الشبهة الأولى :

قائمة على أن أجلى البدهيات ، غير يقينية ، وهى البدهيات الأربع التالية:

١ — الشيء اما أن يكون أو لا يكون ، يعنى الترديد بين النفى والإثبات والبدهيات الثلاث التالية تؤول إلى هذا الترديد بين النفى والإثبات .

٢ — الكل أعظم من الجزء .

٣ — الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية .

٤ — الجسم الواحد لا يكون فى آن واحد فى مكانين .

هذه البدهيات ، وهى فى مجموعها ترجع إلى الترديد بين النفى والإثبات غير يقينية لما يأتى :

١ — لأن القضية القائمة على الترديد بين النفى والإثبات تتوقف على تصور المعدوم ، وهو لا يتصور أصلا .

٢ — لأن هذه القضية الترديدية تقتضى تميز المعدوم عن الموجود ، ولو كان متميزاً — أى المعدوم — لكان له حقيقة وكان للعقل سلبها — وإلا انتفى الوجود المقابل لها — وسلبها عدم خاص ، فيكون قسما من العدم المطلق وهو قسيم له ، لأنه نفيه الذى يقابله — هذا خلف .

---

(١) يشبه ذلك فى الفلسفة الأوربية الحديثة مذهب جون لوك الذى يرى أن النفس فى الأصل كلوح مصقول لم ينقش فيه شيء ، وأن التجربة هى التى تنقش فيها المعانى والمبادىء جميعا والتجربة نوعان : تجربة واقعة على الأشياء الخارجية أى إحساس خارجى ، وتجربة باطنة واقعة على أحوالنا النفسية .. وليس هناك مصدر آخر لمعان أخرى .

أنظر الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٣٩ ، ١٤٠ .

٣ — أن الواسطة ثابتة بينهما أى بين الوجود والعدم عند قوم دون آخرين فاشتبه البديهى فلا ثقة .

وقد أجاب المصنف على هذه الأوجه :

بأن المتصور مفهوم المعدوم ، والمتميز هو مفهومه أيضاً ، لا أن هناك ذاتا ثبت لها العدم فى نفس الأمر .

الشبهة الثانية :

أنا نجزم بالعاديات كجزمنا بالأوليات .

مع أن العاديات لا اعتماد عليها إذ يدخلها الاحتمال بالاتفاق .

فكذلك الأوليات.

أجاب المصنف على ذلك :

بأن الإمكان - أى إمكان نقائض ما جزمنا به من العاديات - لا ينافى الجزم بالوقوع أما احتمال النقيض بمعنى إمكانه الذاتى فليس بقادح فيها. كما فى المحسوسات اليقينية .

الشبهة الثالثة :

أن للامزجة والعادات تأثيراً فى الاعتقادات فجاز أن يكون الجزم لمزاج أو عادة عامين لجميع أفراد الإنسان المتفقين فى البديهيات فلا تكون يقينية .

ولا نسلم إمكان فرض الخلو عن هذه الأمزجة والعادات إذ قد لا نشعر ببعضها . وأجاب المصنف :

أن ما ذكرتم لا يدل على جواز كون الكل - أى جميع القضايا البدهية - كذلك أى حاصلة بتأثير العادة والمزاج ، فان الجزم بكون الكل أعظم من الجزء مما ليس للامزجة أو العادات فيه مدخل قطعا .

الشبهة الرابعة :

مزاولة العلوم دلت على أنه قد يتعارض دليلان قاطعان - بحسب الظاهر - مع أن أحدهما خطأ قطعا .

وإذا كان أحدهما خطأ قطعاً مع جزم بديهة العقل بصحتهما وصحة مقدماتها فقد ارتفع الوثوق عن أحكامها .

وأجاب المصنف :-

بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهياً بقوله :

أن البديهي ما يجزم به بتصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما . فيتوقف البديهي على تجريدهما وتعلقهما على وجه هو مناط الحكم .

وقد يحدث خلل فى هذا التجريد أو هذا العقل لوجود خفاء فى الطرفين أو لكونهما نظريين .

فيتطرق الخطأ إلى البديهي لهذا السبب ، فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات .

الشبهة الخامسة :

أنا نجزم بصحة دليل ثم يظهر لنا خطؤه بعد أزمنة متطاولة ، فجاز مثله فى الكل ، أى كل ما نجزم به من البدهيات فيرتفع الأمان عنها .

والجواب يعلم من جواب الشبهة الرابعة .

الشبهة السادسة :

أن فى كل مذهب من المذاهب المشهورة قضايا يدعى صاحبها البداهة فيها ومخالفوه ينكرونها وهذا يوجب الاشتباه ورفع الأمان .

فمثلا يقول المعتزلة أن العبد موجد لأفعاله الاختيارية ، وادعى بعضهم أن هذا الحكم بدهى .

وعارضهم الأشاعرة والحكماء بحكم الضرورة أيضاً ، إذ لا بد لفعل العبد من مرجح ، ولا بد أن يكون هذا المرجح من الخارج والا تسلسل[١] .

والجواب : —

يعلم من جواب الشبهة الرابعة .

شبهة ختامية :

قالوا : إن أجبتم عن هذه الشبه فقد التزمتم أن البدهيات لا تصفو عن الشوائب ، ولا يحصل الوثوق بها إلا بالجواب عنها ، والجواب عنها إنما يحصل بالنظر الدقيق فلا تبقى البدهيات ضرورية .

وأيضاً فيلزم الدور لتوقف البدهيات حينئذ على النظريات المتوقفة عليها ، هذا إذا كان الجواب بمقدمات نظرية ، وإن كان بمقدمات بديهية توقف الشيء على نفسه ، وإن لم تجيبوا تمت الشبه ، وانتفى الجزم بالبديهيات .

وأجاب المصنف :

بأنه لا يشتغل بالأجوبة ، لأن الأوليات مستغنية عن أن يدافع عنها[٢] .

مذهب رد البديهيات والحسيات :

وهم السوفسطائية قالوا :

دليل الفريقين يبطلهما ، والنظر فرعهما ، فيبطل ببطلان أصله . وهؤلاء :

١ — اللا أدريون :

قالوا : بالتوقف ، وأنهم شاكون ، وأنهم شاكون فى أنهم شاكون .

---

(١) وهناك أمثلة أخرى كثيرة من ص ١٧٨ إلى ١٨٣ من المواقف الجزء الأول .

(٢) وأرى أنه أجاب إجابات مطولة دقيقة ضمنها المبحث من ص ١٤٥ إلى ص ١٨٦ .

٢ — والعنادية :

يدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلا ، وإنما نشأ مذهبهم من الإشكالات المتعارضة فما من قضية بدهية أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة .

ويرد عليهم بأنهم ناقضوا أنفسهم . لأنهم نفوا الأحكام كلها .

٣ — العندية :

يدعون أن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات دون العكس .

ويجيب المصنف :

بأن المحققين منعوا المناظرة مع السوفسطائية لأن المناظرة لإفادة المجهول بالمعلوم ، والخصم لا يعترف بمعلوم ، فالطريق معهم أن تعد عليهم أمور ، لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها والجزم فيها حتى يظهر عنادهم مثل :

هل تميز بين الألم واللذة ؟

فإن أبوا أوجعوا ضربا .

وإذا اعترفوا بالألم فقد اعترفوا بالحسيات وهو من البدهيات .

وهكذا يطمئن المتكلمون إلى اعتقادهم في العلوم الضرورية .

ثم تأتي طوائف أخرى تنكر إمكان إفادة النظر العلم في دائرة أوسع من إنكار الضروريات .

السمنية :

يذكر المصنف لهم شبهاً .

أظهرها قولهم (النظر لو أفاد العلم فمع العلم بعدم المعارض .

إذ مع المعارض يحصل التوقف .

وعدمه ليس ضرورياً .

فهو نظري ، ويحتاج إلى نظر آخر .

ويتسلسل) .

يقول الأيجى : — فى الجواب :

(النظر الصحيح فى المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض فعدم المعارض فى نفس الأمر ضرورى) .

يقول الجرجانى : (أى يعلم بالضرورة أن معارض النظر الصحيح فى المقدمات القطعية معدوم فى نفس الأمر)[1] .

وهكذا يدعى كل جانب الضرورة فيما يقرره .

المنكرون لافادة النظر العلم فى الالهيات :

(قالوا : إنه — أى النظر — يفيد العلم فى الهندسيات دون الالهيات . والغاية فيها الظن ، والأخذ بالأحرى والأخلق ، واحتجوا بأن الحقائق الالهية لا تتصور والتصديق بها فرع التصور .

قلنا : لا نسلم أنها لا تتصور بحقائقها قطعا . وإن سلم فيكفى تصورها بعارض ما .

ثم هذا يلزمكم فى الظن ، فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا) .

يقول الفنارى فى تعليقه : — (لهم أن يقولوا : التصور بالوجه يكفى فى الظن دون الجزم)[2] .

التعليميون :

يعبر عنهم صاحب المواقف بالملاحدة ، يقول عنهم : (الطائفة الثالثة الملاحدة ، قالوا : النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم .

وقد رد عليهم بوجهين :

---

(١) المواقف ج١ص٢٢٣ .

(٢) المواقف ج١ص٢٣٥ — ٢٣٧ .

الأول : — صدق المعلم — ولا بد منه — إن علم بقوله — أى أخباره لنا بصدقه — لزم الدور .

وإن علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل ففيه كفاية فى معرفة الأمور الالهية فلا حاجة إلى المعلم .

وأجيب عن هذا الوجه :

بأنه قد يشارك العقل قوله فى العلم بصدقه بأن يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفاداً منهما معا.

فلا دور ولا كفاية) .

وربما كانت الاجابة الأقوى هى ما أتى بها الفنارى فى تمليقه على قوله « ففيه كفاية » .

قال : (فيه بحث لجواز أن يعلم صدقه فيه بدليل دال على أن كلامه مطلقاً صادق ، وليس صدق المعلم من المعارف الالهية التى يدعى عدم استقلال العقل فيها ، لأن المراد بها الأمور الغائبه عن الحس ، وصدقه مما يهتدى إليه بمشاهدة قرائن .)[1] .

وبعد :

فهل سلم للمتكلمين جميع ما ذهبوا إليه من العلوم الضرورية ، وإفادتها العلم ؟؟ هذا ما اطمأنوا إليه .

وخرجوا منه بسيرتهم الحافلة فى إثبات العقائد الدينية بالحجج البرهانية .

---

(١) المواقف جـ١ ص ٢٣٨ — ٢٣٩ .

الباب الثانى

الفصل الأول

نقد نظرية المتكلمين فى المعرفة

حول طبيعة المعرفة

العلوم الضرورية :

تمثل الأوليات — النقطة الأساسية الأولى فى البناء العقلى للعقيدة عند المتكلمين .

يقول الجرجانى (لا بد لنا من ذلك إذ إليها المنتهى ، فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهى إليها ، ولولاها لم تتحصل على علم أصلا)[1] .

فهل سلمت هذه الأوليات للمتكلمين على وجه تسكن النفس إلى أنه مفيد للعلم بمعناه الاصطلاحى عند المتكلمين ؟

لست أرى أن ما ذكره المتكلمون من رد على المنكرين للبدهيات أو للحسيات ، أو لهما معا، يمكن أن يرد الثقة فيها إلى درجة الوصول بها إلى حد العلم ، الذى اصطلح عليه .

مذهب رد الحسيات :

يسلم المتكلمون بأن الحس يقع فى الأغلاط التى يذكرها أصحاب هذا المذهب .

---

(١) المواقف جـ ١ ص ١٢٣

والمتكلمون يقولون بأن العقل لا يجزم بالحسيات بمجرد الإحساس ، بل لا بد مع ذلك من أمور أخر توجب الجزم .

وهذا فى اعتقادى كاف فى إخراج الحسيات من حيث هى كذلك من جملة العلوم الضرورية .

مذهب رد البدهيات :

لهم فى ذلك شبه .

الشبهة الأولى : تعتمد على نقد بدهية الترديد بين النفى والإثبات وأن ذلك يتوقف على تمييز المعدوم وهو غير ممكن .

وفى اعتقادى أن المعدوم لا يمكن تمييزه ، اللهم إلا أن يقال : يمكن بوجه ما .

ولكن هذا النوع من التمييز يكفى فى الظن لا فى اليقين .

الشبهة الثانية : تعتمد على نقد البدهيات من حيث أن الجزم بها مساو للجزم بالعاديات . والعاديات يدخلها الاحتمال بالاتفاق .

وجواب المتكلمين بأن احتمال النقيض فى العاديات لا ينافى الجزم بالوقوع غير مفيد فى رأيى ، لأن شرط العلم أن لا يدخله احتمال النقيض على أى وجه .

الشبهة الثالثة : تعتمد على نقد البدهيات من حيث إمكان خضوعها للمزاج العام .

وجواب المتكلمين بضرب مثال لبدهية ظاهرة الوضوح مثل — الكل أعظم من الجزء — غير مفيد فى رأيى ما دمنا لم نرفع الاحتمال المذكور من أساسه بالنسبة للبدهيات عموما .

الشبهة الرابعة : تعتمد على نقد البدهيات من حيث استعمالها فى الأدلة المتعارضة دون أن يظهر لنا المخطىء منها .

وجواب المتكلمين بأن مرجع الغموض هو إلى وقوع الخطأ فى تعقل البديهى وتجريده ، هذا الجواب فى رأيى إحالة إلى مجهول . ولا يسقط الاحتمال الوارد .

الشبهة الختامية : أن الاشتغال بالرد على هذه الشبهة هو فى ذاته قادح فى البدهيات .

وجواب صاحب المواقف بعدم الاشتغال هو فى اعتقادى مغالطة واضحة.

مذهب رد الحسيات والبدهيات معا :

وهو مذهب السوفسطائيين .

والجواب الذى يختاره المتكلمون على أنه هو التحقيق فى الموضوع ، وهو أنه لا يرد عليهم — أى على السوفسطائيين — وإنما يعذبون حتى يقروا بالألم فيكون ذلك إقراراً بالحسيات ...

هذا الجواب فى رأيى مفيد لقضية الحقيقة لكنه هروب من طريق إثباتها بالعقل إلى طريق إثباتها ، بالضرورة العملية ، أما العقل فهو لا يمكنه أن يقدم حكما يقينياً واحداً مهما يقع عليهم من عذاب .

وهذا الرد أيضاً يخدم الادراك الحسى فحسب، وقد رأينا شبه المنكرين للبدهيات دون الحسيات ، كما رأينا شبه المنكرين للحسيات ، ومن ناحية أخرى أليس القدح فى الحسيات يؤول إلى القدح فى البدهيات ؟

وهل تقنعنا المناقشة الآتية التى ذكرها حسن حلبي :

(يمكن أن يناقش فيه أن القدح فى الحسيات بمعنى أن الحس لا يفيد اليقين . والقدح فيها بهذا المعنى لا يؤول إلى القدح فى البدهيات ، لجواز أن يكون الاحساس بالجزئيات والحكم عليها بطريق الظن كافياً فى الاستعداد للبدهيات)[1] .

---

(١) المواقف جا ص١٢٦

أقول : كيف يجوز أن ينبنى البدهى اليقينى على استعداد مبنى على الظن ؟ كيف يجوز أن ينبنى اليقين على الظن ؟ ألسنا فى مقام إثبات العلم بالمعنى الاصطلاحى ؟؟

السمنية : أظهر الشبه عند السمنية وارد على إفادة النظر العلم من حيث أنه يشترط لذلك العلم بعدم المعارض العقلى ، وهو غير ممكن .

وجواب المتكلمين قائم على أساس أن العلم بعدم المعارض — عند إقامة الدليل على مقدمات قطعية — ...

يعلم بالضرورة :

وكيف يكون معلوما بالضرورة وفى قدرة العقل إقامة الاحتمال بوجود المعارض ؟

إن احتمال وجود المعارض يظل قائماً فى العقل ، ولا يمكن إسقاطه إلا بالدليل .

المهندسون :

وشبهتهم قائمة على أن إفادة النظر العلم بالالهيات غير ممكن من حيث أن الحقائق الالهية لا تتصور ، والتصديق بها فرع تصورها .

وجواب المتكلمين قائم على أن تصورها ممكن بوجه ما .

ويكفى فى رد هذا الجواب ما قاله الفنارى (.. التصور بالوجه يكفى فى الظن دون الجزم .)

ولست أدرى كيف تكون العلوم الضروريه بالغة حد الجزم الذى لا يحتمل النقيض مع أن المتكلمين يقولون بالتفاوت بينها ؟

يقول الجرجانى :

(إعلم أن العمدة من هذه المبادىء الأولى السبعة :

هى الأوليات

ثم القضايا الفطرية

ثم المشاهدات .

ثم الوهميات .

وأما المجربات والحدسيات والمتواترات فهى وإن كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره إلا إذا شاركه فى الأمور المقتضية لها . .)[1] .

ونجد نظير ذلك عند القاضى عبد الجبار إذ يحتكم فى صحة النظر إلى سكون النفس الذى يرى فيه تفاوتا (. . فهناك سكون للنفس ، وهناك من نفسه أسكن .)[2] .

لعمرى كيف يمكن التفاضل فى العلوم الضرورية أو فى سكون النفس إذا افترضنا أن الكلام عن العلم البالغ حد الجزم المطابق الذى لا يحتمل النقيض ؟

ألم يرفض بعض المتكلمين فى موضوع آخـــر التفاضل فى الإيمان بالزيادة والنقص إذا أخذ على أنه التصديق الجازم ؟ ![3] .

وكيف يمكن أن تكون البدهيات علوما ضرورية والمتكلمون أنفسهم يقرون بوقوع الخلاف فى بعضها .

هـذا هو الامام الرازى يسوق أدلة المنكرين لبدهية « الحادث

---

(١) المواقف ج٢ ص٤٢ .

(٢) أنظر النظر والمعارف ص ١٤٨ ، ص ١٩٩ — ١٠٤ .

(٣) عند أبى حنيفة وأصحابه وكثير من العلماء أنه لا يزيد ولا ينقص ، لأنه اسم التصديق البالغ حد الجزم ، وهو واختيار إمام الحرمين ، وقال الامام الرازى أن الخلاف فى هذا فرع تفسير الايمان، فاذا قلنا هو التصديق فلا يتفاوت، أنظر شرح المقاصد ج٢ص٢٦١ .

لا بد له من محدث » ، وبدهية « الممكن لا بد له من مرجح لحدوثه » وهما بدهيتان يعتمد عليهما علم الكلام فى إثبات الصانع أو واجب الوجود :

من ذلك قولهم : إن إطباق العقلاء على افتقار الحادث إلى الفاعل ليس أقوى عند العقل من إطباقهم على افتقار الحادث إلى زمان ومكان ، وعلى افتقار البناء الحادث إلى مادة سابقة [١] .

وكيف يمكن اعتبار البدهيات أو الأوليات علماً بالغاً حد الجزم والمطابقة لا يحتمل النقيض مع أنها لا تزال قضية العقل البشرى إلى اليوم؟

أنظر ما يقوله أحد مؤرخى الفلسفة (يدعى العقليون أن القضايا التى يحكم بها العقل قضايا كلية صادقة صدقا ضرورياً لا يتطرق إليه شك .

ويستندون فى ذلك إلى أن هذه الأحكام فطرية أو ذاتية للعقل .

والحقيقة أن كونها ذاتية ليس دليلا على ضرورة صدقها أو عموميتها .

كذلك فانه من الصعب أن نضع حداً فاصلا بين الأحكام الأولية التى يقول بها العقل بفطرته ، والأحكام المكتسبة من التجربة .)[٢] .

إن هذا — على أقل تقدير — يضع أمامنا احتمالا ، هو أن تكون البداهة شعوراً ذاتياً داخلياً لا سبيل لنا إلى أن نعرف شيئاً عن مطابقته للخارج .

أن المطابقة بين الفكرة والواقع ، — وهى جزء من ماهية العلم — لا يمكن للعقل إجراؤها . لأن ذلك كما يقرره كانت يقتضى مقارنة بين الفكرة التى لدينا عن الشيء وبين الشيء فى ذاته وهذه المقارنة غير ممكنة لأن أى مقارنة نجريها ستكون بين فكرتنا عن الشيء ، وبين الشيء كما هو فى فكرتنا

---

(١) أنظر المطالب العالية تحقيق د : عمران ص ٥٤ إلى ٦٠ مكتبة كلية أصول الدين .

(٢) المدخل إلى الفلسفة لازفلد كولبه ص ٢٧٤ .

لا كما هو فى ذاته ، فالمقارنة ستكون دائماً بين فكرة وفكرة ، أما الشىء فى ذاته فلا سبيل لنا إليه .. »[1] .

واحتمال أن تكون الأوليات شعوراً ذاتياً ألح على أذهان كثير من الفلاسفة .

ولقد وقع ديكارت فريسة له ، وحاول الخروج منه ببدهية « أنا أفكر فأنا موجود » لكنه فى تقديرى لم يكد يصل إلى هذه البدهية حتى غرق فى بئر الذاتية مرة أخرى، إذ أن ما أثبته هو هذا الأنا المفكر دون أى شىء آخر[2] .

وحاول أن يخرج منه إلى قضية « الله موجود » وأنه ليس مضلا ، لكى يستوثق من البدهيات والعلوم الأخرى .

أن شكه تطرق حتى إلى الحقائق الرياضية ذلك لأن الاحتمال الذى أدى به إلى ذلك هو وجود (.. شيطان يضل صاحب الفلسفة . إن اثنين وثلاثة تساوى خمسة ، لكن ضرورة حاصل هذا الجمع قد تكون ضرورة داخليه ذاتية بمعنى أنها من ضرورات عالم الأذهان وليس بلازم فى عالم الواقع وخارج الذهن أن يكون مجموع اثنين وثلاثة تساوى خمسة ..)[3].

وعند ليبنتز[4] أن جميع الأحكام تحليلية حتى الأحكام التجريبية يمكن أن تحلل حدودها من الوجهة النظرية حتى يتضح أن الرابطة بينها ضرورية « من الوجهة المنطقية ».

---

(١) مقال فى المعرفة ص٢٨، ٢٩ .

(٢) أنظر التأملات فى الفلسفة الأولى لديكارت ترجمة الدكتور عثمان أمين طبعة عام ١٩٦٠ ص ٩ — ١٣ وديكارت فيلسوف فرنسى ١٥٩٦ — ١٦٥٠ م

(٣) المصدر السابق ص ١٢ .

(٤) هو جوتفريد فلهلم ليبنتز فيلسوف ألمانى ١٦٤٦ - ١٧١٦ م

ويذهب هيوم[1] إلى أن الأحكام القبلية (الأولية) كلها تحليلية .

ويرى كروزيوس[2] أن هناك عقلا لا يخدع ولا ينخدع ، هو الذي غرس هذه العلوم الأولية فى عقولنا .

وإذن فالمرجع إلى ذلك العقل ، لا إلى عقولنا نحن .

ويرى كانت[3] أن المعانى الأولية أمور نظرية تابعة « لطبيعة العقل نفسه » وأتباعه يصفونها بطريقة أدق بأنها أمور افتراضية نتخذ منها أساساً لبحثنا فى العلوم[4] .

ويرى شلر[5] أن ما ينظر إليه على أنه بدهيات ضرورية — كمبدأ الذاتية وعدم التناقض — قد وصل إليه الفكر بحكم تكيفه مع البيئة وبفعلها ، وإذن فلا توجد بدهيات ، وإنما توجد مصادرات وبمعنى آخر توجد فروض أوحت بها التجربة وقبلناها ، ولكن لم نستطع أن نبرهن على صدقها « (إن التفكير قائم على مصادرات ؛ والمصادرات لم تخضع لبرهان وإنما هى موضع إيمان[6]) » .

وبعد .

فاذا افترضنا أن هذه الاحتمالات غير واردة على العلوم الضرورية بما فيها البدهيات ، فانها على وجه التأكيد — وبخاصة عند المتكلمين — من العلوم الحادثة .

---

(١) هو دافيد هيوم فيلسوف إنجليزى ١٧١١ — ١٧٧٦ م

(٢) فيلسوف ألمانى ١٧١٥ — ١٧٧٥ .

(٣) هو عما نويل كانت فيلسوف ألمانى ١٧٢٤ — ١٨٠٤ م

(٤) أزفلد كوليه — المدخل إلى الفلسفة ص ٢٧٢ .

(٥) هو فرد يناند كاننج سكوت شلر فيلسوف إنجليزى ١٨٦٤ — ١٩٣٧ م

(٦) وليم جيمس للدكتور محمود زيدان ص ٢٠٣ طبع دار المعارف عام ١٩٥٨

وتصبح الثقة فيها متوقفة على الثقة فيمن أحدثها[1] .

صحيح أن هذه الأوليات ليست مما يحتاج إلى إقامة دليل على صحتها فالفرض أنها ضرورية ، والضروريات لا يقام الدليل على صحتها .

لكن هذا لا يمنع من البحث عن مصدرها ، تماما كما أن التسليم بضرورية هذه العلوم لا يمنع من البحث عن محدث العقل الذى هى جزء منه أو غريزة فيه أو هى هو على اختلاف فى مفهوم : العقل .

إننا ما لم نصل إلى إجابة شافية عن مصدر هذه العلوم فسيظل حلم الغزالى وشيطان ديكارت احتمالا قائماً يهدد كل معرفة بالسقوط عن مرتبة اليقين .

يقول الدكتور سليمان دنيا :

(ان ملاحظة إمكان هذه الحالة — أعنى إمكان انتقال الإنسان إلى طور آخر تكون نسبته إلى يقظته كنسبة يقظته إلى نومه — من شأنها :

أن توقف العقل عن إدعاء :

أن أحكامه صحيحة فى الواقع ونفس الأمر .

ومن شأنها أن تجعله يكف عن إدعاء أنه قادر على النفوذ إلى أسرار الوجود .)[2] .

هناك فرق كبير بين أن نسأل عن مصدر البدهيات وبين أن نطالبه دليلا عليها .

ونحن هنا نسأل عن مصدر البدهيات ، ولقد أجاب المتكلمون على هذا السؤال كما ذكرنا فى مبحث فاعل النظر .

---

(١) أنظر ما يقوله القاضى عبد الجبار من أنه لا تبطل العلوم الضرورية لأنها من فعل الله تعالى — النظر والمعارف ص ٦٥

(٢) مقال فى المعرفة ص ١٨

لقد ذكروا أن الله هو الخالق للعلوم الضرورية ، كما قالوا فى مواضع أخرى أنه الخالق للعلوم النظرية قال بذلك الأشاعرة .

بل قال بذلك المعتزلة أيضاً على الرغم من أنهم يقولون فى سائر الأفعال الأخرى ان العبد خالق أفعال نفسه .

وإذن فلا يمكن الثقة فى العلوم الضرورية قبل معرفة الله سبحانه وتعالى .

هذا فى حين أن المتكلمين يضعون العلوم الضرورية كطريق إلى معرفة الله .

فهم إذن جعلوا معرفة الله متوقفة على العلوم الضرورية ، وجعلوا العلوم الضرورية متوقفة على معرفة الله وهذا دور يهدم البناء العقلى لعلم الكلام من أساسه .

والنتيجة التى نصل اليها من نقد البدهيات على هذا النحو :

أن جملة هذا النقد تضعنا أمام احتمالات واردة على العلوم الضرورية احتمالات تمنع من تحقق العلم بمعناه الاصطلاحى :

« الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذى لا يحتمل النقيض » .

أو الصفة التى توجب لمحلها تميزاً بين الأمور لا يحتمل النقيض .

وهو لا يحتمل النقيض بمعنى (لا يحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز بوجه من الوجوه ، بمعنى أنه غير قابل لطرو نقيض ذلك التميز عليه على وجه يطابق الواقع)[١] .

انه اليقين (الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريبة ، ولا يقارنه امكان الغلط ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك)[٢] .

---

(١) التقرير والتحبير لابن أمير ج ١ ص ٤٤

(٢) المنقذ من الضلال للامام الغزالى .

هذا العلم على هذا الاصطلاح لا يمكن أن يتحقق فى الأوليات مع هذه الاحتمالات الواردة عليها .

ومع ذلك فإن هذه الاحتمالات لا تلغى :

أولا : الضرورة العملية « التى يحسم بها الموقف مع السوفسطائيين .

ثانياً : الظن « بمعناه الاصطلاحى أيضاً (حكم يحتمل متعلقه نقيضه عند الحاكم احتمالا مرجوحا ، بمعنى أنه لو خطر بالبال الحكم بإمكانه)[1].

ثالثاً : وقد لا يلغى « غلبة الظن » الذى ينعقد فيه القلب على الراجح ويطرح المرجوح ، دون أن يبلغ حد الجزم الذى هو العلم .

بين المعرفة الحسية والعقلية :

رأينا مذهب المتكلمين فى المعرفة قائماً على الثقة فى قدرة العقل على تحصيل اليقين .

وعلى الثقة فى إدراك الحس للمحسوسات .

وسنناقش فيما يلى قدرة العقل فى اتصاله بالحس على الوصول إلى اليقين .

ولقد بينا فيما سبق النقد الموجه إلى الحسيات — .

ورأينا تراجع المتكلمين عن الثقة فيها بمجرد كونها محسوسات ، بل لا بد من أمور أخرى توجب الجزم .

وبالإضافة إلى ما قيل سابقاً عن الأغلاط التى يقع بها الحس ، فإن العلم الحديث يؤكد لنا أن الأشياء فى الواقع ليست على الوجـــه الذى ندركها فيه إدراكا حسيا (فالمجهر والمنظار وجميع أدوات القياس المباشر وغير المباشر كل أولئك يذكروننا على الدوام بالفرق بين ما نحسه من

(١) التقرير والتحبير لابن أمير ج ١ ص ٤٠ — ٤١

الأشياء وبين الأشياء فى ذاتها .)[1] .

ومن هذا النقد الموجه إلى الحواس لجواز الخطأ عليها رجع المتكلمون بالثقة فيها إلى الثقة فى العقل . فللعقل دوره فى الجزم فى مجال المحسوسات لكن بضميمة أمور أخرى وليس بمجرد الإحساس .

ومن هنا رد القاضى عبد الجبار على من يطعنون بعدم صحة النظر على أساس جواز الخطأ على الحواس إذ يقولون : (فالحواس أجلى من العقل وما يرد عليها أظهر مما يرد على العقل ، فمن باب أولى يجوز الخطأ على العقل ، وذلك يمنع صحة النظر .)

أقول : يرد القاضى عبد الجبار على هؤلاء بمنع أن الحواس أقوى لأننا بالفعل نميز ما يدرك بالحواس ، وضبط ما يرد على الحواس إنما يكون بالعقل (والعقل هو العيار على الحواس ؛ وهو الأصل فيما يوثق به .)[2] .

لكن من أين للعقل هذا العيار ؟

أليس يستقى مبادئه من الحس ؟

لقد ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين أنفسهم .

وذهب إلى ذلك المذهب التجريبى فى الفلسفة الأوربية الحديثة .

يقرر جون لوك[3] أنه (ليس فى العقل شىء لم يكن موجوداً من قبل فى الحس .)[4] .

ويقرر هيوم بعد تحليله للأفكار والتصورات العقلية أنها نشأت عن الانطباعات الحسية . بما فى ذلك قانون العلية .

---

(١) المدخل لازفلد كولبة ص ٣٠١ – ٣٠٢

(٢) النظر والمعارف ص ١٦١ – ١٦٣

(٣) فيلسوف إنجليزى ١٦٣٢ – ١٧٠٤ م

(٤) المدخل لازفلد كولبة ص ٤٠

وتتساوى القضايا كلها فى نظر التجريبيين فى أن مصدرها التجربة ، ثم يفرقون بين ما يحكم العقل بصدقه منها ، وما لا يحكم بصدقه ، فالأول يستند إلى التجربة كالثانى ، إلا أنه ضرورى بحكم العملية التى تستخدم فى الوصول إليه .. فقانون العلية ضرورى لا لأن العقل يقرره بحكم فطرته ، ولكن لأن التجربة دعمته وربطت بين طرفيه برباط قوى[1] .

فإذا كانت المعرفة العقلية مستنبطة من الإدراكات الحسية ، وقد سلم المتكلمون بأن الحس يقع فى أخطاء كثيرة فكيف يكون المرجع إلى العقل كمعيار للحس؟ أو كيف يوثق بالعقل مع عدم الثقة فى الحسيات وهى أساس له ؟ بل أننا إذا افترضنا أن النقد الموجه إلى الحس غير قائم ، فإن مجرد اقتصار العقل على استمداد مبادئه وأولياته وقضاياه من الحس يطعن فى صلاحية العقل النظر فى الإلهيات ، على وجه يؤدى إلى العلم بمعناه الاصطلاحى .

وهذا ما جعل الامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود يقول عن العقل أنك (إذا جردته من المدركات الحسية ، فقد أزلته إزالة لا تترك له من أثر) وما دام الأمر كذلك فالتفكير المجرد من المحسوسات معدوم .. وعلى هذا الأساس فإن البحث فى المغيبات — وهى لا شأن لها بالحس — بالعقل (.. لا يؤدى إلى نتيجة .)[2] .

ومن هنا يقول كانت :

(.. اننا نسلم بالكائنات المعقولة ، ولكننا نتمسك بهذه القاعدة التى لا استثناء فيها ، وهى:

---

(١) المدخل لازفلد كوليه ص ٢٧٦ ومقدمة لكل ميتافيزيقا .. لكانت ص ٢٨ ، ٣٣ : ٤٤ ترجمة الدكتورة نازلى إسماعيل لنشر دار الكاتب ١٩٦٨ م

(٢) ملحق المنقذ من الضلال ص ٣٥١ ، ٣٥٢ . الدكتور عبد الحليم محمود .

أننا لا نعلم شيئاً معيناً عن الكائنات المعقولة الخالصة ، ولا يمكن معرفة أى شيء عنها ، لأن تصورات الذهن المجردة لا تنطبق إلا على موضوعات التجربة الممكنة وبالتالى على الكائنات المحسوسة فقط فإذا ما ابتعدنا عنها فإن التصورات تفقد كل دلالتها .)[1] .

ومالنا نذهب بعيداً ؟

أيدرك العقل المحسوس ذاته ؟

أيدركه « بالكنه » ؟

أن التعريف بالحد كما هو عند أرسطو « المعرف للماهية أو الذات » ليس ممكناً ، ان المنطق الأرسطى يعتبر الاقتصار على تمييز المحدود عن غيره دون تتميم حقيقته بمقوماتها إخلالا بالحد . فهو يتوقف على معرفة جميع الذاتيات وترتيبها على الوجه الصحيح لذلك كان من الصعب — على الأقل — التوصل إليه، كما لاحظ ذلك ابن سينا والإمام الغزالى والرازى ، وابن تيمية وغيرهم من المتكلمين والأصوليين [2] .

ويقول كانت :

(توجد موضوعات محسوسة وخارجة عنا . لكننا لا ندرى ما يمكن أن تكون عليه فى ذاتها أننا لا نعرف غير ظاهرها ، أى التمثلات التى تحدثها فينا وتؤثر بها على حواسنا .. وبدون أن تتشكك فى الوجود الواقعى للأشياء الخارجية نستطيع أن نقول عن عدد كبير من محمولاتها : انها لا تخص الأشياء فى ذاتها . إنما تخص فقط ظواهرها التى ليس لها وجود خارج تمثلاتنا[3] .)

---

(١) مقدمة لكل ميتافيزيقا .. لا ما نويل كانت ص ١٢٧

(٢) أنظر مناهج البحث للدكتور على سامى النشار ص ٨٩ ، ١٠١ والرد على المنطقيين لابن تيمية ، ومعيار العلم للغزالى .

(٣) مقدمة لكل ميتافيزيقا ..ص ٨٧

ويعلل كانت لعدم إمكان معرفة الشيء في ذاته سواء بطريقة قبلية أو بعدية(١) على النحو التالي :

أما عدم إمكانها بطريقة قبلية فذلك لأن الأشياء لا تخضع لقواعد الذهن ، وإنما يجب أن تخضع قواعد الذهن لها فهي إذن يجب أن تعطى لنا مقدما حتى يمكن أن نستخلص منها ما تتعين به ·

وعندئذ لا نعرفها معرفة قبلية . كذلك لا نعرفها معرفة بعدية ، لأنني يجب أن أعرف القوانين التي تنظم وجود الأشياء بالضرورة ، في حين أن التجربة أعلم عن طريقها ما هو موجود ولكني لا أعلم أبداً عن طريقها ما ينبغي أن يكون موجودا بالضرورة على هذا النحو لا على نحو آخر)(٢) .

ويقول :

(لقد لاحظنا منذ فترة طويلة أن ذات الجواهر كلها هي بمعناها الخاص : ما يبقى بعد إسقاط الأعراض كلها عنها بوصفها محمولات .

وبالتالي فما هو جوهري يكون غير معلوم ·

ان الطبيعة النوعيه للذهن تقوم على التفكير الاستدلالي في الأشياء أي على التفكير بواسطة التصورات وإذا بواسطة المحمولات وحدها ، التي يجب أن تفتقر بالتالي إلى الذات المطلقة ..)(٣) .

والنتيجة التي نخرج بها من هذا المبحث هي ما خرجنا به من المبحث السابق ·

أن العلم بشروطه الاصطلاحية تقف دونه علاقة الحس بالعقل وعلاقة العقل بالحس ، وعدم قدرة العقل على إدراك الشيء في ذاته .

---

(١) يقصد بالطريقة القبلية ما يكون عن طريق الأوليات المجردة ، وبالبعدية ما يكون عن طريق التجربة ·

(٢، ٣) مقدمة .. ص ٩٧ ، ٩٨ و ص ٨١ ·

والمجال مفتوح للعقل فى مستوى الظن .

إن انحسار العقل إلى مستوى الظن هو ما جعل الإمام الرازى يثبت حيرته واتهامه العقل بالعجز عن الوصول إلى الحقيقة فى مسائل خالف فيها الأشاعرة واختار التوقف :

فى مسألة جواز رؤيته تعالى . أو العكس.

فى مسألة حدوث العالم أو قدمه .

فى مسألة الجبر والاختيار [١] .

وهو ما جعله يقول :

(رأيت فى بعض الكتب أنه نقل عن عظماء الحكمة وأساطين الفلسفة أنهم قالوا : الغاية القصوى فى هذا الباب الأخذ بالأولى والأخلق والتمسك بالجانب الأفضل الأكمل أما الجزم المانع من النقيض فقد لا يمكن تحصيله فى بعض المباحث وللقائلين بهذا القول أن يحتجوا بوجوه ..)

ثم يذهب الرازى يقرر هذه الحجج :

فالحجة الأولى : قائمة على أن علم الإنسان بذاته — وهو أظهر المعلومات عنده — (قد بلغ فى الصعوبة والخفاء إلى حيث عجزت العقول عن الوصول إليه) .

فمن باب أولى يكون علمه كذلك فى الالهيات .

والرازى يسوق أدلة على أن علم الانسان بذاته يكون أظهر من علمه بغيرها . ويسوق أدلته أيضاً على أن علم الانسان بذاته قد بلغ الغاية فى الصعوبة والخفاء ثم هو يقرر هذه الحجة بوجه آخر يدخل فيه إلى جانب خفاء علم الانسان بذاته ، خفاء علمه بالمكان ، والزمان والجسم .

وهو يوضح كيف خفى علينا العلم بهذه الأمور .

---

(١٧) أنظر مقدمة المطالب العالية تحقيق الدكتور عمران ص٨٧، ٨٢ مكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة

والحجة الثانية : تشبيه قوة البصيرة بقوة البصر ، فقوة البصر تخفى عليها المبصرات الحقيرة الضعيفة ، والمبصرات القوية القاهرة ، كقرص الشمس عند غاية لمعانه وإشراقه ، ولا تبصر باحاطة وتمام إلا المبصرات المعتدلة أو المتوسطة : فكذلك قوة البصيرة تخفى عليها المعلومات الضعيفة الحقيرة والمعلومات القاهرة العالية المقدسة ، وهذه أشرفها وأعلاها ذات الله وصفاته .

والحجة الثالثة : قائمة على تقسيم العلوم إلى تصورية وتصديقية ، والتصورية أربعة أنواع الماهيات التي تدرك بالحس ، والماهيات التي تدرك من نفوسنا إدراكا ضرورياً كالألم واللذة ، والماهيات التي ندركها بحكم فطرة عقولنا لتصورنا لمعنى الوجود والعدم والوحدة والكثرة: والماهيات التي يركبها الخيال ، أو يركبها العقل من هذه الماهيات المتقدمة ، هكذا . . التصورات محصورة في هذه الأقسام وبالتالي فالتصديقات محصورة فيها ، وحقيقة الحق سبحانه مخالفة لجملة هذه الماهيات بأسرها.ثم يقرر أنه مخالف لها في سائر الوجوه (وإذا كان كذلك وجب إلا يكون حقيقته متصورة للخلق بوجه من الوجوه وإذا لم تكن حقيقته متصورة للخلق كان الحكم عليها بالسلب والايجاب البسيطين أو المركبين ممتنعاً) .

الحجة الرابعة :

أن الانتقال من المعلوم إلى المجهول لا يعقل إلا بأحد ثلاثة وجوه : الاستدلال بالعلة على المعلول ، الاستدلال بالمساوى على المساوى الاستدلال بالمعلول على العلة . لا جائز الاستدلال على الله بأحد الوجهين الأولين ويمكن بالوجه الثالث إلا أن الوسائط ما بين المعلول والعلة بحسب درجات الموجودات المجردة المقدسة — كثيرة خفية (فلا جرم بقيت أكثر النفوس البشرية فى درجة من درجات هذه المتوسطات . . بل

نقول : أكثر الخلق بقوا فى حضيض عوالم المحسوسات ، والشاذ القليل منهم خلص من عالم الحس ، فيترقى من عالم المحسوسات إلى عالم الخيالات ، والقليل من أصحاب الخيالات انتقل إلى عالم المعقولات، ثم فى عالم المعقولات مراتب الأرواح المقدسة كثيرة فلاجرم أكثر العقول الواصلة إلى أنوار المعقولات تلاشت وفنيت واضمحلت فى أنوار تلك الأرواح المقدسة إلا من أيد بقوة قاهرة ونفس إلهية تترقى من زنجبيل المريخ إلى سلسبيل المشترى ، ومنه إلى كافور زحل ثم استعلى على الكل وترقى على الكل ووصل إلى الحضرة المقدسة عن لواحق الامكان وغبار الحدوث واستسعد بقوله وسقاهم ربهم شراباً طهوراً(١) .

وهذا ما لاحظه ابن تيمية أيضاً إذ يقول :

إن كبار العقليين معترفون بأن العقل لا سبيل له إلى اليقين فى عامة المطالب الالهية ، فاذا كان هكذا فالواجب تلقى علم ذلك من النبوات(٢) .

على أنى بالرغم من الثقة الكاملة التى وضعها المتكلمون فى العقـــل وجدت عندهم إحساساً خفياً بعدم قدرته على العلم الجازم المطابق للواقع الذى لا يحتمل النقيض فى مواضع من كلامهم :

منها اضطرارهم إلى التفرقة بين العلم والجهل « بالبديهة » .

يقول الجرجانى (وأما نحن فنقول إذا حصل للناظر العلم بالمقدمات القطعية الصادقة وبترتيبها المفضى إلى المطلوب فإنه يعلم بالبديهة أن اللازم عنه علم لا جهل .) (٣) .

وهو يقول هذا معبراً عن رفضه لما ذهب إليه المعتزلة من أن التفرقة

---

(١) المطالب العالية للرازى . تحقيق د : عمران ص ١٠ إلى ص ٣١

(٢) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية من مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ١٠٢ هـ

(٣) المواقف الجزء الأول ص ٢٣٤

بين العلم والجهل تكون بسكون النفس للعالم .

يقول القاضي عبد الجبار (وما ادعاه أبو عثمان رحمه الله من أن نفس الجاهل تسكن فذلك تقدير من الجاهل لا أنه في الحقيقة ساكن ، وليس كذلك حال العالم لأنه يعلم من نفسه أنها ساكنة إلى ما عليه .)[1] .

وفي رأيي أن كلا من الأشاعرة والمعتزلة يحتكمان في هذا المقام إلى شعور شخصي ليس من باب المقاييس العقلية التي تتصف بالعموم .

وهذا ما أدركه الفناري رحمه الله حين علق على اعتراض المتكلمين على الإلهام والتصفية كطريقين لمعرفة الله ؛ بأنه — أي الإلهام (على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه أنه من الله .. أو من غيره .. إلا بعد النظر ، وكذا الحال في التصفية .) .

أقول : علق الفناري على ذلك بقوله :

(قيل عليه : قد سبق أن الفرق بين الجهل والعلم يعلم بالبديهة . . فلم لا يجوز أن يعرف المتوجه بالبديهة — بعد رعاية شرائط كمال التوجه أن الحاصل علم فائض من الله تعالى لا جهل .)[2] .

ومعنى هذا في تقديري أن الأمر في النظر العقلي رجع إلى مقياس فردي شخصي ، كما هو في التصوف .

وهذا شيء — إن وصل إلى مرتبة اليقين — فهو على وجه التأكيد ليس اليقين الذي يقصده العقليون . وفي موضع آخر نجد المتكلمين يرون أنه في الحكمة النظرية (التي القوة النظرية بمعرفة أعيان الموجودات وأحوالها وأحكامها كما هي ، أي على الوجه الذي هي عليه ، وفي نفس الأمر .) لا بد من قيد (.. بقدر الطاقة البشرية .)[3] .

---

(١) النظر والمعارف ج١٢ ص٣٨ .

(٢) المواقف ج١ ص٢٥٨

(٣) شرح المقاصد ج١ ص ٤٥

ومعنى هذا أنهم يقررون ضمنا أن القدرة البشرية عاجزة عن تحصيل الحكمة النظرية على الوجه المذكور، أى عاجزة عن تحصيل اليقين، لأن اليقين لا يكون بغير هذه الحكمة، سواء كان ذلك بالنسبة للمسائل التى يتعرض لها العقل فى مجموعها أو فى مسألة واحدة.

وفى موضع ثالث نجد المتكلمين يقبلون المعرفة النسبية فى بعض العلوم الضرورية، وهم فى هذه الحالة يقتربون من التجريبيين بالرغم من أن مفهوم العلوم الضرورية عندهم لا يتفق مع المعرفة النسبية بحال.

وذلك إذ يجيبون على اعتراض بأن (العاديات) أو (المجربات) عندهم من العلوم الضرورية مع احتمالها للنقيض...

يقول السعد فى الجواب: إن المراد بعدم احتمال النقيض فى العلم هو عدم تجويز العالم أياه .. والعاديات كذلك، لأن الجزم بها مستند إلى موجب هو العادة (.. ولا عبرة بالإمكان العقلى فى العاديات.)[1].

وأقول: معنى هذا أن الحكم بعدم احتمال النقيض نسبى باعتبار الموجب فإذا كان الموجب العادة لا يدخل فى الاعتبار احتمال النقيض باعتبار الإمكان العقلى.

وإذا كان الأمر كذلك فهذا ينسحب على الموجب إذ كان هو العقل لأن إجراء المطابقة بين الحكم العقلى والخارج مستحيل على ما ذهب إليه المحققون من العلماء.

فى هذه الحالة يكون احتمال النقيض قائماً بحسب الخارج، ولا سبيل إلى رفع هذا الاحتمال، لاستحالة المطابقة، ويكون الحكم العقلى منسوباً

---

(١) شرح المقاصد ج١ ص١٩.

إلى العقل كما كان الحكم العادى منسوباً إلى العادة ويكون نسبياً فى كلا الحالين .

لكن على أية حال هذا يناقض مسلمات المتكلمين التى ألحوا عليها فى أكثر المواضع من كون العلم :

جازما .

مطابقاً للواقع .

لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه .

وهذا فى تقديرى لا سبيل للإنسان اليه .

القسم الثانى

حول طرق المعرفة

طرق المعرفة :

نقد القياس البرهانى :

أولا : يرتبط القياس البرهانى بفلسفة أرسطو الميتافيزيقية، فى الهيولى والصورة ، ذلك أن هذا القياس يعتمد على الحد .

والحد الأرسطى مركب من الهيولى والصورة أو الجنس والفصل إذا أريد الوصول إلى الحقيقة الذاتية .

يقول الأيجى : أن العلة المادية والعلة الصورية علتان للماهية . وما لم يعترف المتكلمون بالهيولى والصورة وبالفلسفة الأرسطية فى الوجود — وهم بالطبع لا يعترفون — فإن استعمالهم للقياس البرهانى يكون من باب التجوز .

وينقد ابن تيمية هذا القياس بما يجعله غير صالح فى الأحكام الإلهية يقول : (إن القياس لا يدل إلا على علم كلى . لأنه لا بد فيه من مقدمة كلية إيجابية ، والكلى لا يدل إلا على القدر المشترك ، وهو الكلى. لجميع الحقائق المعينة لا يدل عليهاالقياس بأعيانها.

وإنما يعلم به — إن علم — صفة مشتركة بينها وبين غيرها ، فلا يعلم به شىء من خواص الربوبية البتة، ولاشىء من خواص ملك من الملائكة ولا نبى من الأنبياء ، ولا ولى من الأولياء ، بل ولا ملك من الملوك ، ولا أحد من الموجودات العلوية أو السفلية .)[1] .

---

(١) فتاوى ابن تيمية ج ٩ ص ٢٦٠ وما بعدها .

يقول ابن تيمية :

(أن العلم الإلهى لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلى يستوى فيه الأصل والفرع ، ولا بقياس شمولى تستوى فيه أفراده فان الله سبحانه ليس كمثله شىء ، فلا يجوز أن يمثل بغيره ، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها ، ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة فى المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين ، بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم بعد التناهى الحيرة والاضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها .)[1] .

كما وجه إلى هذا القياس :

١ — أنه ظنى .

لأنه مبنى على الاستقراء . إذ هو منطو على كلية استقرائيه ناقصة — أما الاستقراء التام فغير ممكن ، وإذا أمكن فهو غير مفيد

والاستقراء الناقص ترد عليه الاحتمالات العقلية وما دامت مقدمات الاستقراء ظنية فنتائج القياس ظنية كذلك .

٢ — أنه قائم على الدور الباطـــل . لأن العلم بالنتيجة متوقف على الكبرى والعلم بالكبرى متوقف العلم بالنتيجة .

٣ — أنه لا يؤدى إلى معلوم جديد لأن النتيجة متضمنة فى المقدمات والعلم بالمقدمات علم بالنتيجة فى نفس الوقت .

نقد قياس الغائب على الشاهد :

ينبنى هذا القياس على إثبات علة مشتركة بين الشاهد والغائب .

يقول صاحب المواقف :

---

(١) المواقف جـ٢ص٢٨ — ٣٠ .

(وهذا الإثبات مشكل جداً لجواز كون خصوصية الأصل شرطاً لوجود الحكم فيه .

أو كون خصوصية الفرع مانعاً من وجوده فيه .

وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة)[1].

وإذا كان المتكلمون قد اختلفوا فيما بينهم من حيث استعمال هذا القياس فقد وجدت أن الأشعرى يستعمله تارة ويرفضه تارة أخرى .

رفضه فى معارضته لأولئك الذين كانوا يريدون تأويل اليد على أساس أنها إن لم تؤول كان معناها الجارحة كما هو الشأن فى الشاهد .

لكنه لجأ إليه فى إثباته صفة زائدة على الذات .[2] كما لجأ إليه فى تجويزه إرادة الله للمعاصى دون أن ينطوى ذلك على سفه أو عيب قياساً على سيدنا يوسف الذى أراد المعصية من أصحابه فى قوله لربه « رب السجن أحب إلى » ، دون أن ينطوى ذلك على سفه أو عيب !!!

ثم يذهب إثر هذا المثال إلى إيراد أمثلة أخرى ، يسلم فيها بالصفه من جانب الخلق ، ولا يسلم به فى جانب الله ، على أساس التفرقة بين المقامين : مقام الخلق المندرج تحت الأوامر والنواهى ، ومقام الله الذى لا يليق به ذلك [3] .

ولهذا ذهب المتأخرون من الأشاعرة إلى رفض حجية هذا القياس :

يقول الجوينى :

(ليس فى المعقول قياس .)[4] .

---

(١) موافقة صريح المعقول الصحيح المنقول على هامش منهاج السنة جـ١ ص ١٤ ط المطبعة الأميرية ١٣٢١ هـ .

(٢) الأبانة عن أصول الديانة لأبى الحسن الأشعرى طبعة حيدر أباد ص ٥٧ .

(٣) أنظر الأبانة ص ٦٤ ، ٦٥ (٤) البرهان للجوينى ص ٣٤ .

ويقول الغزالى :

(لا فائدة فى تعيين شاهد معين فى العقليات ليقاس عليه .)[1] .

نقد دليل « ما لادليل عليه يجب نفيه » .

يثبت أصحاب هذا الدليل من المتكلمين دليلهم بذكر لوازم باطلة على نفيه .

١ — إذ لولاه لانتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها .

٢ — لولاه لانتفت النظريات لجواز وجود معارض للدليل لا نعلمه .

٣ — ولأن مالا دليل عليه غير متناه وإثباته محال .

وينقده صاحب المواقف على النحو التالى :

يقول :

(عدم الدليل فى نفس الأمر ممنوع .

وعدم الدليل فى نفس الأمر لا يدل على عدم الشىء فى نفسه .

وعدم الدليل عندكم لا يفيد ، وإلا لزم علم العوام ، وعلم الكفار . وأن يكون الأجهل بالدلائل أكثر علماً .

ولا يترتب على ذلك انتفاء الضروريات بتجويز وجود جبل شاهق بحضرتنا لا نراه ، فإن العلم بعدم الجبل الشاهق الذى لا نراه بحضرتنا ضرورى لا يتوقف على هذه المقدمة القائلة : كل ما لادليل على ثبوته يجب انتفاؤه .

وعـــدم المعارض فى المقدمات القطعية ضرورية كانت أو نظرية ضرورى معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة .

(١) معيار العلم ص ١٦٧ .

ووجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع دل على امتناعه امتنع القياس عليه ، أعنى امتنع قياس ما لا دليل عليه من الأمور المتناهية التى لم يدل قاطع على امتناعها لظهور الفارق حينئذ.(١)).

ويمكننى أن أقول : أن الأيجى وإن كان قد اقنعنا بفساد هذه المقدمة (ما لا دليل عليه يجب نفيه) فإنه لم يقنعنا بفساد اللوازم التى تترتب على إنكارها والتى ذكرها أصحاب هذا الدليل . وأما لجوءه إلى أن عدم المعارض فى المقدمات القطعية (ضرورى معلوم بالبديهة) فهو مما تختلف فيه الأنظار

ويذكر الأيجى مقدمات أخرى يستعملها المتكلمون يصفها بأنها ضعيفة .

من ذلك مقدمة « ليس عدد أولى من عدد » فينتفى العـــدد بالكلية ويثبت الواحد ، كما فى مسألة عدم جواز تعلق القدرة الواحدة بمقدورين فى محل واحد وجنس واحد ووقت واحد .

ومقدمة « المتشاركان فى صفة يجب لها المساواة مطلقاً » . كما فى نفى المعتزلة لقدم الصفات ، وإلا ساوت الصفات الذات فى القدم فتساويها فى الوجود . وكما فى نفى المتكلمين لوجود المجـــردات كالعقول والنفوس المطلقة وإلا كانت مثل الله سبحانه فى التجرد فتساويه فى جميع الوجوه .

ومقدمة « هذه صفة كمال فتثبت لله ، هذه صفة نقص فتنتفى عنـــه » ويعتبرونها فى الأفعال ، وفى الذات ، وفى الصفات . . . ومرجع الضعف فيها أنها إنما تثبت — أى صفة الكمال — لو قبلها الذات (أما إذا لم تقبلها فلا يصح الاستدلال بهـا كخلق الله العالم أزلا) ، وحصل معنى الكمال أنه ماذا ؟ وكانت تلك الصفة كمالا لها لائقاً بها ، ووجب لهـــا كل ما هو كمال بالبرهان(٢) .

(١،٢) المواقف جـ٢ ص ٣٠ إلى ص٤٢ ص٤٤ — ٤٨ .

استحالة الحكم بعدم المعارض العقلى :

والمتكلمون عندما يرفضون يقينية الدلالة النقلية لاستحالة الحكم بعدم المعارض العقلى . . .

فانهم يحكمون بنفس الشيء على الدلالة العقلية .

ولا يكفى لرفع ذلك بالنسبة للدليل العقلى — ما ذكروه من أن الناظر فى الدليل العقلى بمقدماته القطعية يحصل له العلم بعدم المعارض بالبداهة .

فذلك كما قلنا شعور فردى لا يصلح فى العقليات ، أو هو على الأقل لا يتمشى مع العلم بمفهومه الاصطلاحى ..

القسم الثالث

حول ميدان المعرفة

كيف استعمل المتكلمون الدليل العقلي والنقلي في الأصول العقيدية :

يشنع الغزالي على الحشوية من جانب إذ يرون أنه (لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر) بينما أن (برهان العقل هو الذي عرف به صدقه كما أخبر).

كما يشنع على الفلاسفة وغلاة المعتزلة إذ غالوا (في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع .) .

ويرى أن الحشوية يميلون إلى التفريط والفلاسفة والمعتزلة يميلون إلى الأفراط .

ويرى أنه لا بد من الشرع والعقل (إذ لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول)[1] .

(فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأذاء[2]، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء ... فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضاً للأجفان فلا فرق بينه وبين العميان)[3] ،

ونحن إذا سايرنا الغزالي في تمثيله العقل بالباصرة والقرآن بالضياء نرى أن المثال لا ينطبق على الذين يحتمون السير في طريق طويل - قبل إثبات النبوة - بالعقل وحده إذ ينظرون به مستقلا في دليل حدوث العالم ثم في وجود الله ، وكونه عالماً قادراً مريداً متكلما لا يصدق الكاذب وهو يرسل الرسل ، ويؤيدهم بالمعجزة .

(١) مقدمة الاقتصاد في الاقتصاد ص ٢

(٢) في القاموس المحيط (أذى به كبقي بالكسر أذى ، وتأذى ، والاسم الأذية والأذاة وهي المكروه اليسير) .

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣

فى هذا الطريق الطويل يحتم الأشاعرة والمعتزلة على السواء الاستدلال بالعقل وحده ، فأين نور الشمس إذن ؟ .

ان الغزالى نفسه يقول (إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم الى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل والى ما يعلم بهما)[1] إذن فأين هو المثال : العقل البصر ، والشرع ضوء الشمس ؟

ان ههنا أموراً لا تحتاج فيها إلى الشرع ، (ضوء الشمس) . ويكفى فيها العقل (البصر فقط) وهى الضروريات ، والقسم الأول من النظريات وأن ههنا أموراً لا تحتاج فيها إلى العقل (البصر) ويكفى فيها الشرع(ضوء الشمس) وهى القسم الثالث من النظريات .

وأنه ليتبين من كلام الغزالى ومن حوله المتكلمون جميعاً أن ما يستقل فيه العقل عن الشرع أهم وأخطر وأعصى المسائل ، بعد الضروريات (أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وإرادته فان كل ذلك مالم يثبت لم يثبت الشرع)[2] .

كذلك فان النوع الثالث من المعلومات النظرية وهو ما يعلم بدليل الشرع فقط لا يسمح للغزالى أن يوجه نقده الذى وجهه لمن سماهم الحشوية فى ظل المثال الذى ساقه ، وإلا فمن يتصور أن هؤلاء عندما ينظرون فى القرآن — وهو نور الشمس — لا ينظرون فيه بعقولهم ؟ وما يقال فيهم يقال فى النوع الثالث من المعلومات النظرية التى صنفهـا وما يقال دفاعا عنه يقال دفاعا عنهم .

إن المثال صحيح ، وهو يقتضى أن يكون الشرع هو الذى ينير الطريق

---

(١) فى القاموس المحيط (أذى به كبقى بالكسر أذى ، وتأذى والإسم الأذية والأذاة وهى المكروه اليسير ..) ،

(١ ، ٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٩٤ — ٩٥ .

منذ البداية إلى النهاية ، بل يقتضى أن يكون الشرع هو الذى ينير الطريق وحده ، والعقل لا دور له إلا النظر ، النظر فى ما يقدمه له الشرع من ضياء .

لكن المتكلمين لم ينطبق سلوكهم على هذا المثال .

الدلالة العقلية هى السائدة عند المتكلمين فى جميع الأصول العقدية :

لقد رأينا تقسيم المتكلمين للأصول العقدية بحسب نوع الدليل إلى :

ما ينفرد به العقل .

وما ينفرد به السمع .

وما يشترك فيه الاثنان .

ولكن حقيقة الأمر أنهم يجعلون الدلالة العقلية هى السائدة فى الأنواع الثلاثة .

لأنه فيما ينفرد فيه السمع لا بد من التجويز العقلى والعلم بعدم المعارض العقلى .

ولأن دلالة السمع ظنية ولا تصير يقينية إلا بالدلالة العقلية فالمرجع إلى العقل .

أساس معرفة المحكم والمتشابه عند المتكلمين .

الأساس هو العقل .

ويعلل المعتزلة لذلك :

(لأنه لا يصح عن لم يعلم أنه جل وعز حكيم لا يختار فعل القبيح أن يستدل على أنه جل وعز بهذه الصفة بكلامه .)

ولأن المحكم والمتشابه من باب اللغة التى لا كلمة إلا وهى تحتمل غير

ما وضعت له فلو لم يرجع فى بيان المحكم والمتشابه إلى أمر لا يحتمل هو العقل لم تصح التفرقة بينهما[1] .

والذى يهمنى فى هذا المقام هو أن ابن قتيبة أدرج « الاحتمال » فى الرجوع إلى العقل ، لما درج عليه من مصطلحات غامضة ، كالطفرة ، والتولد ، والجوهر ، والكيفية ، والكمية ، ونحوها[2] .

ومن أجل ذلك أرشد ابن قتيبة إلى المنهج اللغوى كحل لمشكلات المحكم والمتشابه ، وما أشبهه من معضلات .

وسنرى فى مسلك ابن قتيبة كيف أن هذا المنهج وقع أيضاً فى حبائل المذاهب الكلامية .

المنهج اللغوى ودوره فى حل ما بين الدليل العقلى والنقلى من مشكلات :

يركز ابن قتيبة دعوته فى حل مشاكل الصفات وغيرها من مشاكل علم الكلام فى الاحتكام إلى اللغة ومدلولاتها بصرف النظر عن هيمان علماء الكلام فى أودية لا مخرج منها .

وهذه بلا شك دعوة رائعة مضمخة بالأمل .

لكن هل وفى بها ابن قتيبة ؟ ومن قبل هذا السؤال : هل اتضحت لديه أبعادها ومقتضياتها ؟

يبدو لى أن ابن قتيبة كان يصر مقدما على مناصرة مذهب دون مذهب أو رأى دون رأى من الآراء والمذاهب المتصارعة فى علم الكلام ، مما حال بينه وبين أن تؤتى هذه الدعوة ثمراتها ، وأن تؤثر تأثيرها المتوقع فى تطور علم الكلام .

---

(١) متشابه القرآن للقاضى عبد الجبار ص ٨٧ ، ٩ .

(٢) أنظر تأويل مختلف الحديث ص ١٣ — ١٤ .

فهو مثلا يفسر قوله تعالى « لو شاء ربك لآمن من فى الأرض » مقرراً أن المقتضى اللغوى لذلك هو « أنه لم يشأ ذلك » وهنا يتعرض لمن يواجهه بهذا القول أنه — أى الله سبحانه — أراد لو شاء لآمنوا إجباراً ولكن لم يشأ أن يجبرهم على ذلك.

يقول ابن قتيبة : قيل له — أى لقائل هذا القول — لم يشأه على حال فاجعله بأى وجه شئت .

إذن فقد ترك ابن قتيبة المجال واسعاً أمام البحث الكلامى البعيد عن منهجه الذى يدعو إليه . وكأنه لم يفعل شيئاً ذلك لأن القول بأنه لم يشأ هدايتهم جميعاً تحتمل لدى الكلاميين — أنه شاء ضلالهم وأنه شاء تخليتهم ، فقول ابن قتيبة « فاجعله بأى وجه شئت » هروب من الميدان وترك له كما كان ، وهل التزم ابن قتيبة بهذه النتيجة : أن يجعل الأمر « بأى وجه شئت » ؟ إن ابن قتيبة لم يلتزم بهذه النتيجة التى أدى إليها تطبيقه لمنهجه اللغوى ، فهو لا يقبل إلا أن يقال : إن الله شاء الضلال ، يقول (لو لم يرد المعصية لما هيأهم هيئة المعصية ، ولما ركب فيهم آلة الشهوة كما طبع الملائكة ، ولا سلط عليهم عدوهم ثم أمرهم بالاحتراس وأنى للضعيف الاحتراس عن حرست منه السماوات والنجوم ، ومنع من الاستماع بالرجوم .. ألخ)

وإذن فقوله فاجعله بأى وجه شئت : سلبية أدت إليها تطبيقاته الأولية للمنهج اللغوى .

وثانياً : قوله « لو لم يرد المعصية ... ألخ » أخذ بغير المنهج اللغوى .. وفى كلامه عن مشكلة الصفات يتعرض لمن يريدون تصحيح التوحيد بنفى التشبيه عن الخالق ، فابطلوا الصفات مثل الحلم والقدرة والجلال .. » ألخ .

وهو فى تعرضه ينحاز لمذهب القائلين بالصفات .

فهل انحاز بناء على مقتضى المنهج اللغوى فى تطبيقه له ؟

فلننظر :

يقول معترضاً على النفاة :

(كأنهم لم يسمعوا إجماع الناس على أن يقولوا « أسألك عفوك » وان يقولوا « يعفو بحلم ، ويعاقب بقدرة) .

فهل بين لنا ابن قتيبة ان المراد بالعفو فى اجماع الناس اللغوى صفة على النحو الفلسفى المدرك لحقائق : الجوهر ،والعرض ، والحال والموجود والمعدوم ، والذات ، والزائد على الذات . . . ؟ حتى يكونوا فى اجماعهم قاصدين إلى واحد من هذه دون الآخر ؟ هذه واحدة .

والثانية أنه يقول « والقدير هو ذو القدرة » فهل لا يرى أيضاً أنه يمكن القول بالعكس وهو أنه « ذو القدرة هو القدير ...» فهل فى تطبيقه للمنهج اللغوى أفادنا بأن الأمر يؤول من الاتصاف «القدير» — إلى الصفة — القدرة — ؟ أو هو يؤول من الصفة — القدرة — إلى الاتصاف ، «القدير» فللنفاة أن يفهموا الثانى وللمثبتة أن يفهموا الأول ؟

فهل إذا ذهب ذاهب إلى التوقف يكون ابن قتيبة قد حقق جديداً فى تطبيقه للمنهج اللغوى ؟ أو يكفى أن نقول انه أعطى عمقاً للمذهب التوقيفى ؟

ثم انظر إليه فى موضوع الكلام .

انه ينكر ما ذهب إليه القائلون بأن كلام الله مخلوق ، ويفند أدلتهم .

ويبدأ بتقرير قاعدة لغوية : هى ان « تكلم » معناها « أتى بالكلام من عنده » وقاس عليها تخشع وترحم وهو فى هذا يرتكب أمرين : أولهما انه ترك « كلم » التى يقاس عليها خشع ورحم . . . الخ والتى هى الواردة فى الكتاب دون تكلم وثانيهما : انه ترك التعريف اللغوى البسيط « لمتكلم »

أو « كلم » على السواء الذى هو فعل التكليم أو فعل الكلام — ومن الغريب أن هذه البساطة اللغــوية فى تعريف « تكلم وكلم » هى مستند القائلين بالحدوث فكأنهم أقرب منه التصاقا بالمعنى اللغوى — وذهب إلى تعريف جديد، يدور حوله البحث نفياً أو إثباتاً ، ويثير من المشاكل ما يستصعب حله ، فمثلا ما معنى « عنده » ؟ وما صحة قياس الغائب على الشاهد فيها إلخ. وبعد ذلك يتناول ابن قتيبة جميع المستندات اللغوية للقائلين بالحدوث ليعطيها معانى جديدة تتفق مع معتقده .

فيتأول « جعلناه قرآنا » بأن الجعل ليس معناه الخلق إلا إذا جاء متعديا لمفعول واحد ، منكراً أن يكون قوله تعالى « فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها ... معناه الخلق ذهاباً منه — كما — صرح المحقق — إلى انه يرى الخلق بمعنى ايجاد الأعيان كما قال قدماء المعتزلة . فهذه أسس كلامية يبنى عليها تحقيقاته اللغوية .

ويتناول « محدث » فى قوله تعالى « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » منكراً ان المحدث معناه دائماً المخلوق ، مرتكناً أيضاً إلى أن الخلق إنما يكون فى الأعيان — فيما يظهر — مستشهداً بقوله تعالى « لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً » . . مقرراً أن « المعنى يجدد عندهم ما لم يكن » .

هذا كله دال على أن ابن قتيبة — حينما دعا إلى المنهج اللغوى :

لم يلتزم به وإنما التزم عن طريقه[1] .

وبعد :

فهل المنهج اللغوى كاف فى حل مشكلات المتشابه ؟ وكاف فى ترشيد المنهج الكلامى والفلسفى ومحصن لهما ؟ أليست المبادىء اللغوية نفسها بغير منجاة من الفحص الفلسفى ؟

---

(١) انظر الاختلاف فى اللفظ لابن قتيبة ص ١٥ وما بعدها .

ما العلاقة بين الاسم والمسمى ؟

ما العلاقة بين الكلمة والفكرة ؟

هل نفكر بغير لغة ؟

ما العلاقة بين لغة قوم وبين خصائصهم الفكرية وتاريخهم الثقافى ؟

أليست هذه وغيرها من المسائل تدل على أن المنهج اللغوى لا يكفى فى تقريب الأمل إلينا فى حل مشكلة العلاقة بين الدليل النقلى والعقلى ؟ على أساس غير التسليم المطلق ؟

الدلالة العقلية تفقد أولويتها على الدلالة النقلية :

يغلب المتكلمون الدلالة العقلية فى الأصول العقدية كلهـا كما رأينا لأمرين :

١ — لاعتقادهم أن الدلالة العقلية يقينية . بخلاف الدلالة النقلية ، فدلالتها ظنية .

وقد رأينا أن الدلالة العقلية لا تتجاوز مستوى الظن على أحسن الحالات .

٢ — لاعتقادهم أن الدلالة النقلية تتوقف على العلم بالوضع والإرادة بخلاف الدلالة العقلية .

وقد رأينا ملاحظة ابن قتيبة التى يفضح فيها الاحتمالات الواردة على معانى الألفاظ المستعملة فى الدلالات العقلية . كلفظ الجوهر ، والعرض وغيرهما (١) .

ومن هنا يمكن القول بأن الدلالة العقلية تفقد أولويتها على الدلالة النقلية .

---

(١) تأويل مختلف الحديث ص ١٣ ، ١٤ .

القسم الرابع

صدوع فى البناء العقلى لعلم الكلام

دلالة المعجزة على صدق الرسول :

تمثل المعجزة باعتبار دلالتها على صدق الرسول حجر الزاوية فى البناء العقلى لعلم الكلام .

ذلك أن هذا البناء أسس على العقل ، وهو فى هذا التأسيس قطع شوطاً طويلا فى بحوث عقلية عن وجود الله ، وعلمه وقدرته وكلامه ، وإرساله الرسل ، وإظهاره للمعجزة على أيديهم تصديقاً لهم .

وما لم تتم هذه الخطوات العقلية فانه لا يمكن الوثوق فى السمع .

والمعجزة تمثل حلقة الاتصال التى لا بد منها بين البحوث السابقة عليها ، وبين الشرع .

وما لم تتم هذه الحلقة فان البحوث العقلية السابقة عليها تصبح فى منهج البناء العقلى لعلم الكلام صرخة فى واد .

كما انه لكى يتم مقصد علم الكلام فى قيام بنائه على أسس عقلية لا بد أن تكون دلالة المعجزة على صدق الرسول دلالة عقلية .

والآن لننظر فى النقد الموجه إلى المعجزة من حيث دلالتها على صدق الرسول ؛ وفى الأجوبة التى ساقها المتكلمون على هذا النقد ، ولنعلم هل قامت المعجزة بدورها فى هذا البناء ؟

الشبهة الأولى :

احتمال أن لا يكون ذلك الأمر من الله تعالى بل يستند إلى المدعى

بخاصية فى نفسه أو مزاج فى بدنه ، أو لاطلاع منه على خواص فى بعض الأجسام يتخذها ذريعة إلى ذلك ، أو يستند إلى بعض الملائكة أو الجن. أو إلى اتصالات كوكبية وأوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره ، إلى غير ذلك من الأسباب .

الثانية : احتمال الا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة ، أراد الله إجراءها .

أو تكرير عادة لا تكون إلا فى دهور متطاولة كعود الثوابت إلى نقطة معينة .

الثالثة : احتمال أن يكون عما يعارض الا أنه لم يعارض : لعدم بلوغه إلى من يقدر المعارضة أو لمواضعة من القوم وموافقة على إعلاء كلمته .

أو لخوف .

أو لاستهانة وقلة مبالاة .

أو لاشتغال بما هو أهم .

أو عورض ولم ينقل لمانع .

الرابعة : احتمال الا يكون لغرض التصديق :

إما لانتفاء الغرض فى فعله على ما هو المذهب .

وإما لثبوت غرض آخر مثل أن يكون لطفاً بمكلف .

أو إجابة لدعوته .

أو معجزة لنبى آخر .

أو ابتلاء للعبد لينال الثواب : بالتوقف عن موجبه أو النظر والاجتهاد فى دفعه كما فى إنزال المتشابه .

أو إضلالا للخلق على ما هو المذهب عندكم من أن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء .

وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات ، وكون المعجزة بمنزلة صريح القول.

من الله بأن المدعى صادق ، فهو لا يوجب صدقه إلا بعد استحالة الكذب في أخبار الله تعالى .

ولا سبيل إلى ذلك : بدليل السمع وإلا لزم الدور .

ولا بدليل العقل لأن غايته أن :

الكذب قبيح .

وهو على الله تعالى مستحيل .

وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع[1] في حيز المنع .

فالجواب :

إجمالا : أن الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم العاديه الضرورية القطعية .

فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات إلى ما ذكر ، من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالإثبات . كما يحصل في مثال الملك المشهور وإن كان الملك ظلوماً غشوماً كذوباً لا يبالي بإغواء رعيته والاستهزاء برسله .

وتفصيلا :

أولا : انا بينا أن لا مؤثر في الوجود إلا الله وحده سيما في مثل إحياء الموتى وانقلاب العصا حية ، وانشقاق القمر ،وسلام الحجر والمدر . على أن مجرد التمكين وترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كاف في إفادة المطلوب .

وثانياً : ان كلامنا فيما حصل الجزم بأنه خارق العادة وأن المتحدين عجزوا عن معارضته مع كونهم أحق بها .

وثالثاً : أن لا خفاء ولا خلاف في ترتيب الغايات والآثار على بعض أفعاله وإن لم يجعلها أغراضاً له .

---

(١) شرح المقاصد ج٢ص ١٧٢ وما بعدها .

على أنا لا نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق ، بل أنها دلت على تصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جعل من جنس العلم أو كلام النفس أو غيرهما.

ورابعاً : أن ظهور المعجزة على يد الكاذب لأى غرض فرض ، وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعاً كما هو حكم سائر العاديات .

وهذا ما قال القاضى : أن اقـــتران ظهور المعجزة بالصدق أحد العاديات فاذا جوزنا انحرافها عن مجراها جاز اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق ، وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب وأما بدون ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب .

ومنها[1] من قال باستحالته عقلا :

فالشيخ لإفضائه إلى التعجيز عن[2] إقامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة.

والإمام وكثير من المتكلمين لأن الصدق مدلول بها لازم بمنزلة العلم لاتقان الفعل[3] ، فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذباً وهو محال .

والماتريدية لإيجابه التسوية بين الصادق والكاذب ، وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي وهو سفه لا يليق بالحكيم[4] .

---

(١) الكلام للأشاعرة كما هو واضح .

(٢) هذا مبناه أنه بغير المعجزة لا نستدل على قدرته على اقامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة فتنتفى القدرة فيلزم التعجيز وهذا استعمال لدليل مالا دليل عليه يجب نفيه ، ـ لأنا نقول قد تكون هناك وسيلة أخرى لانعلمها ـ وقد ثبت فساد هذا النوع من الاستدلال .

(٣) هذا فى رأيى قياس مع الفارق ، لأن اتقان الفعل يدل على العلم وجوبا ، أما تصديق الرسول فيجب أن يكون فعلا اختياريا لأنه لا يتصور التصديق بغير قصد اليه .

(٤) هذا لا يتم إلا على التسليم بالحسن والقبح العقليين ، ومع هذا التسليم فقد يقال إن المقصود الابتلاء وتعريض المكلف للثواب باجتهاده فى كشف كذب مدعى النبوة .

وخامساً : أن مجرد إظهار المعجزة على يده يفيدنا العلم بصدقه وبتصديق الله إياه من غير افتقار إلى اعتبار كلام وأخبار ، ومن هنا يصح التمسك بخبر النبي في إثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص على ما مر ، وإلى هذا يشير ما قال إمام الحرمين : انا نجعل اظهار المعجزة تصديقاً بمنزلة أن يقول : جعلته رسولا وانشأت الرسالة فيه كقولك جعلتك وكيلا واستنبتك لشأني من غير قصد إلى أخبار وأعلام بما ثبت ، ومحصوله أنه يعتبر القول فيه إنشاء[1] لا إخباراً ، وأما لو تم نفى الكذب عنه بغير خبر النبي على ما سبق فلا إشكال[2] أهـ .

ثم يقول السعد في رد بعض هذه الاحتمالات :

(... فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ، ولو عارضوا لنقل إلينا ، لتوفر الدواعي وعدم الصارف ، والعلم بجميع ذلك قطعى كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال أنهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها ، أو عارضوا ولم ينقل إلينا لمانع كعدم المبالاة ، وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات .)[3]

شبهة خامسة :

« إن أقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين ، لأن جواز الكذب على كل أحد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الآحاد ولأنه لو أفاده لأفاده خبر الواحد لأن كل طبقة بفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد إن بقيت مفيدة لليقين ، وهكذا إلى الواحد فظاهر ، وإن لم تبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ، ولأنه غير مضبوط بعدد بل ضابطه حصول اليقين ، فاثبات اليقين به يكون دوراً[4] » .

---

(١) مع هذا يبقى جواز كذب الرسول بتجويز الإضلال عليه سبحانه كما هو مذهب الأشاعرة .

(٢،٣،٤) شرح المقاصد جـ ٢ ص ١٧٧ وما بعدها ، جـ ٢ ص ١٨٣ ، جـ ٢ ص ١٧٧ :

أما الجواب فهو (أن المتواتر أحد أقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر مع أنه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب .)

وفى اعتقادى أن كون التواتر من العلم الضرورى هو مما لا تستريح إليه النفس ، وهو على وجه التأكيد ليس مما يتوافر له مفهوم « العلم » الاصطلاحى والأمر فيه لا يرقى إلى أكثر من غلبة الظن ، وفى اعتقادى أن الأجوبة التى قيلت على هذه الاحتمالات لم تنفها إلا بحسب الضرورة العادية . والضرورة العادية منسوبة إلى العادة .

وإذن فان البناء العقلى لعلم الكلام — وهو يرتكز على دلالة المعجزة على صدق الرسول يصبح كله قائما على الضرورة العادية لا على الضرورة العقلية بشروطها وما تقتضيه من العلم الجازم المطابق للواقع الذى لا يحتمل النقيض .

الالتزام العقلى لعلم الكلام يؤدى إلى محظورات :

وهى فيما وضعنا عليه يدنا أنواع :

النوع الأول : ناشىء عن الالتزام بالمنهج العقلى والترسل معه ، والذهاب إلى المواضع التى يجر إليها ، مهما يكن بدعة فى الدين .

النوع الثانى : ناشىء عن الالتزام بالمذهب ، وما يؤدى إليه من التفرق

النوع الثالث : اعتبار المجتهد فى الاعتقاد مصيبا مهما أدى إليه اجتهاده .

النوع الرابع : الوقوع فى الحيرة بين الآراء والمذاهب المتضاربة .

وفيما يلى أمثلة للنوع الأول :

هذا أبو الهذيل العلاف : يخشى احتجاج الدهرية عليه فى قوله بحدوث العالم ، بأنه إذا كان له أن يسلم بخلود أهل النار فى النار وأهل الجنة فى الجنة

وان تكون حركة بعد كل حركة لا إلى آخر ، فان عليه أن يسلم بأن قبل كل حركة حركة لا عن أول ... هنا ينحرف أبو الهذيل هربا عما خيل إليه من أن ها هنا مأزقا لا ينبغى له أن يستهين به .. ينحرف إلى حل المشكلة على حساب الحقائق الدينية أولا أو ابتداعا فيقول: إن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان ، ويبقى حينئذ أهل الجنة وأهل النار خامدين لا يقدرون على شيء ، بل هو بعد ذلك أو قبل ذلك يذهب إلى وضع قاعدة لهذه الفكرة المبتدعة .. فيقول بفناء مقدورات الله عز وجل حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادراً على شيء ..[1] .

المثال الثانى :

وهنا مثل آخر للاعتداد بالمنهج الفلسفى أو المنطقى ، فى حل مشكلة لها من الهدى النبوى ، الحل على أبسط وجه ... ، لكن الاعتداد المذكور يذهب بالمفكر إلى ارتكاب صعوبات كثيرة .

يقول أبو الهذيل : لو كان من لا يعرف الله تعالى قد ترك جميع أوامره لوجب أن يكون قد صار إلى جميع زواجره ، ولو كان كذلك لوجب أن يكون الدهرى يهودياً ونصرانياً ومجوسيا و . . . الخ ، لكن هذا غير صحيح ، فالدهرى تارك لكل كفر — المجوسية واليهودية والمجوسية ، الخ — سوى الدهرية . . وإذن فهو قد ارتكب معصية بدهريته ، وعمل طاعة أو أكثر بتركه المجوسية واليهودية .. . الخ ، وإذن يقول أبو الهذيل بصحة وقوع طاعات لله تعالى ممن لا يعرفه . . ولو أنه اتجه إلى حل هذا المشكل وهو فى صميم الحقائق الدينية ، بما ينتسب إلى المنهج الدينى نفسه . . . لوجد الحديث الشريف — مثلا — « إنما الأعمال بالنيات » فيه الكفاية لحل المشكل ، ولكنا فى غنى عما ارتكبه من صعوبة

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٢٢ ، ١٢٥ .

أو استحالة ، كما كنا فى غنى عما ذهب إليه البغدادى من الرد الذى جاء على نفس منهج أبى الهذيل — من أنه « لا خصلة من الإيمان أو الطاعة إلا ويضادها خصال متضادة كل نوع منها يضاد الآخر كما يضادها الإيمان أو الطاعة ، وقد يخرج عن القعود من لا يصير إلى جميع أضداده ، وإنما يخرج من القعود بنوع واحد من اضداده ، كذلك يخرج عن كل طاعة لله تعالى بنوع واحد من الكفر المضاد للطاعات كلها ، لأن ذلك النوع من الكفر يضاد نوعا آخر من الكفر كما يضاد سائر الطاعات ، وهذا واضح فى نفسه وان جهله أبو الهذيل »[1] .

المثال الثالث :

يقسم البغدادى المشبهة إلى مشبهة ذات ومشبهة أفعال ، ويجعل من مشبهة الذات قسمين : قسم ينتهى إلى الحكم بخروجه عن الدين مرة واحدة وقسم يقول ان المتكلمين عدوهم فى فرق الملة (. . لإقرارهم بلزوم أحكام القرآن ، واقرارهم بوجوب أركان شريعة الإسلام من الصلاة والزكاة والصيام والحج عليهم، وإقرارهم بتحريم المحرمات . .[2] وإن ضلوا وكفروا فى بعض الأصول العقلية) .

فهل هناك كفر فى الأصول الدينية ، وكفر فى الأصول العقلية ؟

النوع الثانى :

تكفى الإشارة هنا إلى ما أدت إليه المذاهب الكلامية من نشأة الفرق والأحزاب التى مزقت الأمه الإسلامية ، وأوقعت المسلمين فى الحيرة الدينية كما تكفى الإشارة إلى حديث الرسول ﷺ[3] « تفرقت اليهود

(١ ، ٢) الفرق بين الفرق البغدادى ص ١٢٦ ص ٢٢٧

(٣) أنظر نشأة الفرق والمذاهب الكلامية ليحيى هاشم ص ٥٧ طبعة مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧١ .

على إحدى وسبعين فرقة ، أو اثنين وسبعين فرقة ، والنصارى مثل ذلك وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة » . قال الترمذي هذا حديث صحيح .

ويلخص لنا ابن المرتضى أسباب التفريق التي ترجع إلى صميم موضوعات علم الكلام .

إنه يرجعها إلى :

١ — التزيد في الدين ، ٢ — والتنقص منه .

ويرجع هذين الأمرين إلى :

١ — الخوض في ما لا تدركه العقول من الخفيات التي أعرض عنها السلف .

٢ — المتشابه واختلافهم في معرفته وتأويله [(١)] .

ويزيدنا وضوحا فيضرب الأمثلة بما يأتي :

١ — القول بأنه لا موجود إلا الله .

٢ — « « لا فاعل إلا الله .

٣ — « بصفة لم ترد كقول المعتزلة بالصفة الأخص [(٢)] .

٤ — تفرقة بعض الصوفية (أهل الاتحاد) بين الله تعالى وبين اسمه الأحد فيجعلون للأحد المرتبة الأولى ولله المرتبة الثانية ويسمون الثانية هم والفلاسفة بأسماء مبتدعة منها الحضرة العمائية والواحدية والأحدية ومنها حضرة الارتسام . . . ويعنون بالأحدية الوجود المطلق ، الذي لا نعت له ولا وصف ... ويثبتون الأسماء للواحد لا للأحد ... الخ .

٥ — ما انفردت به الأشعرية من قدم وصف الله بالكلام .

٦ — ما اتفقت عليه الاتحادية وبعض المعتزلة بل جمهورهم من إثبات

---

(١) ايثار الحق لابن المرتضى ص ٨٧ .

(٢) المقصود صفة لا يوصف بها غيره على وجه ما ، كالقدم .

الذوات والعالم كله فى القدم، ودعوى الفرق بين ثبوته فى العدم ووجوده فيه(١) .

النوع الثالث :

حكم الاجتهاد فى العقليات عند بعض المتكلمين .

(قال الجاحظ : لا إثم على مجتهد ولو كان الاجتهاد فى نفى الإسلام وإن كان نفيه اجتهاداً عن ليس مسلماً .

وتجرى عليه أحكام الكفار .

ونفى الإثم هو مراد عبد الله بن الحسن قاضى البصرة المعتزلى العنبرى بقوله « المجتهد فى العقليات مصيب » .

قال السبكى : قيل انه عمم فى العقليات حتى يشمل أصول الديانات وأن اليهود والنصارى على صواب وهذا ما ذكر القاضى فى التقريب انه المشهور عنه .

وقيل : أراد أصول الديانات التى يختلف فيها أهل القبلة ويرجع فيها المخالفون إلى آيات وآثار محتملة التأويل .

ثم قال السبكى : وعلى هذا ينبغى حمل مذهب الجاحظ أيضا . ولكن صرح القاضى عنه فى التقريب بخلافه) أهـ(٢) .

يقول الشهرستانى :

(وقد صار أبو الحسن العنبرى إلى أن كل مجتهد ناظر فى الأصول مصيب لأنه أدى ما كلف به من المبالغة فى تسديد النظر فى المنظور إليه وإن كان متعينا : نفيا وإثباتا ، إلا أنه أصاب من وجه ، وإنما ذكر هذا فى

---

(١) ايثار الحق ص ١٠٣ إلى ص ١٠٥ .

(٢) التقرير والتحبير لابن أمير ج٣ص ٣٠٤ باختصار .

الإسلاميين من الفرق، وأما الخارجين عن الملة فقد تقررت النصوص والإجماع على كفرهم وخطئهم، وكان سياق مذهبه يقتضى تصويب كل مجتهد على الإطلاق إلا أن النصوص والإجماع صدته عن تصويب كل ناظر وتصديق كل قائل.

وللأصوليين خلاف فى تكفير أهل الأهواء، مع قطعهم بأن المصيب واحد بعينه لأن التكفير حكم شرعى والتصويب حكم عقلى، فمن مبالغ متعصب لمذهبه كفر وضلل مخالفه، ومن متساهل متآلف لم يكفر.

ومن كفر قرن كل مذهب ومقالة بمقالة واحد من أهل الأهواء والملل كتقرين القدرية بالمجوس، وتقرين الرافضة بالنصارى وأجرى حكم هؤلاء فيهم من المناكحة وأكل الذبيحة ومن تساهل ولم يكفر قضى بالتضليل وحكم بأنهم هلكى فى الآخرة..)[1].

النوع الرابع:

الوقوع فى الحيرة بين الآراء والمذاهب:

يحكى ابن قتيبة عن بعض المتكلمين مجادلاتهم وانه رأى طرفا منها بين اثنين منهم وقال لأولهما: (قد لزمتكما الحجة فلم لا تنتقلان عما تعتقدان إلى ما الزمتكما الحجة؟

فقال أحدهما: لو فعلنا ذلك لانتقلنا فى كل يوم مرات.)

يقول ابن قتيبة: وكفى بذلك حيرة[2].

ويدافع الخياط عن أبى الهذيل فى أقوال نسبت إليه، يقول:

«ومن بعد فان أبا الهذيل رحمه الله قد تاب من الكلام فى هذا الباب

(١) الملل والنحل ج١ ص١٨٣ — ١٨٤:

(٢) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٦٥.

عند ظن الناس به أنه يعتقده وأخبر أنه كان يناظر فيه على البور والنظر ، أخبر بذلك عنه جماعة ثقات ، [1] .

هذا وأمثاله يدلنا على أن أبا الهذيل وأمثاله من المعتزلة الذين كانوا يتكلمون فى مسائل (من غامض الكلام ولطيفه . .) على حد تعبير الخياط قد أباحوا لأنفسهم السير من مقدمة إلى نتيجة إلى أخرى . . كنوع من الرياضة العقلية والمباحثة التجريبية إن صح هذا التعبير ، يمرنون به أنفسهم على مقارعة الملحدين والخصوم ، ويتأدون به إلى مسائل تثبت لديهم فيما بعد .

وهو منهج جد خطير . يتذرع بقدر هائل من الحرية العقلية ، ومن شأنه أن يوقع فى الحيرة .

صعوبة مسلك المتكلمين

ها هو القاضى عبد الجبار يبين لنا فى نص فريد — عن غير قصد — وعورة المسلك الذى سلكه المتكلمون .

يقول :

(. . إن إثبات هذه الحوادث التى تدلنا على الله تعالى يتضمن الكلام فى حدوث الأجسام وغيرها ، ويدخل فى ذلك من دقيق المسائل ما لا يكاد يحصى .

بل وربما تعلق الكلام بذلك فى الجزء .

فان قائلا لو استدل على قدم الأجسام بأنها غير متناهية فى العدد لكان إبطاله إنما يمكن بإثبات الجزء .

وكذلك لو أردت إثبات الصانع فنازع من ذكرنا فى أن القادر لا يقدر

---

(١) الانتصار للخياط ص ١٥ — ٢١

على الأعيان ، وأن تعلق القدرة يستحيل بالأعيان واختراعها وإنما تتعلق بالتأثيرات فى الأعيان لوجب مكالمته ، وكذلك مكالمته فى المدة — والزمان والمكان إلى ما شاكل ذلك ، فلم يتكلم أصحابنا فى دقيق المسائل عن استغناء والكلام فيما يتضمنه كل واحد من هذه الأصول من المسائل التى لا بد أن كشفها يطول ، وقد نبهنا بما ذكرناه على ذلك ، وإلا فتحقيق الخلاف فى كل واحد منها وما يتصل به من الأصول التى ما لم تحكمها لا ينكشف الغرض به مما لا وجه لتكثير القول به من إعادتها من بعد)[1] .

وهذا موقف آخر شاهد بهذه الصعوبة :

يبين الإمام الرازى « معاقد » العلم الإلهى ويقرر أنه لكى يعرف الإنسان المبدأ الأول ، وصفاته وأفعاله فانه يجد على طريق كل واحدة من هذه الثلاثة عقدة هائلة .

أما معرفة الذات : فهى إن قدرناها مساوية لشىء من الأشياء المعروفة لنا (بحواسنا ، ووجدانات نفوسنا ووجدانات عقولنا) لزم كونه ممكنا لذاته وهو محال وإن حكمنا بكونها مخالفة لجميع هذه الموجودات بقى العقل متحيراً والها لا يهتدى إلى شىء . وإذا عجز عن معرفته وعن تصوره فكيف يمكنه أن يصفه بصفات الجلال . . . فهو موقف مهيب فى معرفته الذات .

وأما معرفة الصفات : ففيها مقامان مهيبان جداً .

الأول : أن تلك الصفات إن كانت مغايرة للذات كانت حقيقة الإله مركبة من ماهيات كثيرة . وكل مركب ممكن فالواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال .

فان كانت الصفات عين الذات فهو أيضاً مشكل لوجهين : الأول أن

---

(١) المحيط بالتكليف ص ٣٦/٣٥

كل واحدة من ماهيات هذه الصفات قد تعرف مع الذهول عن حقيقة الذات المخصوصة، ولو كانت الذات عين الصفة لامتنع ذلك . والثانى أن لكل واحدة من الصفات ماهية غير ماهية الصفة الأخرى فلو كانت الصفات عين الذات الواحدة لكان الشىء الواحد لا يكون واحداً بل ماهيات مختلفة وهو محال .

والمقام الثانى : من المقامين المهيبين :

أن علم الله تعالى لا بد وأن يكون محيطاً بما لانهاية له من الكليات والجزئيات ، وقدرة الله لا بد وأن تكون نافذة فى كل الممكنات ، وإحاطة الصفة الواحدة بأمور لا نهاية لها على سبيل التفصيل مع أنه لا يشغله شأن عن شأن أمر ما وجدناه من نفوسنا وعقولنا ، فكان تصور إدراك هذه المعانى صعباً على العقول البشرية .

وأما معرفة الأفعال : ففيه موقف حارت فيه العقول وضلت الأفهام وهو إسناد الأثر المتغير إلى مؤثر لا يتغير ألبته ، كيف يعقل ؟

فانه ما لم يحدث إرادة أو تغير وقت حدوث مصلحة أو زوال عائق فإنه يمتنع أن يصير فاعلا بعد أن لم يكن كذلك . أما القائلون بحدوث العالم فقد احتاجوا إلى دفع هذه العقدة . وأما القائلون بقدم العالم فقد ظنوا أنهم تخلصوا عن هذه العقدة ، وليس الأمر كذلك . فإنه لا شك فى حدوث الصور والأعراض فى هذا العالم ، وإن هذه الأحوال قد توجد بعد عدمها وتنعدم بعد وجودها فإن أسندنا كل حادث إلى حادث آخر من غير اسنادها إلى موجود قديم فهو محال . وان وجب انتهاؤها واسنادها بالآخرة إلى موجود واجب الوجود لذاته منزه عن جهات التغير فقد عاد الإشكال.)[1]

---

(١) المطالب العالية تحقيق الدكتور عمران من ص ٤٤ إلى ص ٤٧ رسالة دكتوراه ، مكتبة كليه أصول الدين .

ويزيد من اتساع دائرة النظر وعمقها وخطورتها كما يريده المتكلمون حسب تدرجهم المعروف فى معرفة الله قولهم إن من فوائد علم الكلام « الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان » . . .(١) .

وإذن فكل من لم يعرف هذه المقدمات الطويلة هو فى زمرة المقلدين

المواقف الأخيرة لبعض علماء الكلام

نذكر فيما يلى المواقف الأخيرة لبعض كبار العلمـــاء من الذهاب فى مضايق علم الكلام .

١ — إمام الحرمين الجوينى

٢ — الإمام الغزالى

٣ — الإمام الرازى

٤ — الإمام الشهرستانى

إن إمام الحرمين بعد أن أشاع منهج التأويل عند تصادم النص مع العقل واقترب من المعتزلة نجده فى العقيدة النظامية يتبع منهج السلف فى تفويضهم وتركهم التأويل .

وذلك إذ يرى أن الأولى اتبـاع ما ذهب إليه (أئمـــة السلف من الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيهـا إلى الرب سبحانه ..) .

ويقول انه (إذ انصرم عصرهم (عصر الرسول وأصحابه) قاطعاً بأنه الوجه المتبع بحق . . .

---

(١) المواقف جـ١ ص ٥١ وكلامنا عن التقليد سيكون عند الكلام عند تصديق الرسول فى الباب الثالث . وعند الكلام عند دوره فى إيصال المعرفة الالهية .

فعلى ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب عن صفات المحدثين ولا يخوض فى تأويل المشكلات ويكل معناها الرب تعالى .)

ويحبذ الوقف عند قوله تعالى « وما يعلم تأويله إلا الله » ويذكر قول الإمام مالك : الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة[1].

ثانياً : أما الإمام الغزالى فقد أسقط علم الكلام فى بحثه عن اليقين . واليقين الذى أخذ يبحث عنه الغزالى :

(الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً تاماً لا يبقى معه ريب .

ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم .

ولا يتسع القلب لتقدير ذلك . .)

ثم فتش الغزالى فى علومه فوجدها عاطلة من علم موصوف بهذه الصفة إلا فى الحسيات والضروريات .

ثم فتش فى الحسيات فانتهى إلى الشك فيها ثم قال (لعله لاثقة إلا بالعقليات التى هى من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفى والإثبات لا يجتمعان فى الشىء الواحد والشىء الواحد لا يكون حادثاً قديماً موجوداً معدوماً واجباً محالا .

فقالت الحواس : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسيات وقد كنت واثقاً بى فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته .

فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلا ، وأيدت إشكالها بالمنام وقالت : أما تراك تعتقد فى النوم أموراً وتتخيل أحوالا وتعتقدها ثباتاً واستقراراً

(١) العقيدة النظامية ص ٢٣.

ولا تشك فى تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟

فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها . ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم إذ يزعمون أنهم يشاهدون فى أحوالهم التى لهم إذا غاصوا فى أنفسهم وغابوا عن حواسهم أحوالا لا توافق هذه المعقولات .

ولعل تلك الحالة هى الموت إذ قال رسول الله ﷺ (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا .) فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة فإذا مات ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ويقال عند ذلك : (فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد .)

فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقدحت فى النفس حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر إذ لم يمكن دفعة إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل .

فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال .

حتى شفى الله من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين .

ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة .

ولما سئل رسول الله عليه الصلاة والسلام عن الشرح ومعناه فى قوله تعالى :

« فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » قال : هو نور يقذفه الله تعالى فى القلب . . . »

قال وما علامته :

قال : التجافى عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود .

وهو الذى قال عليه السلام فيه :

إن الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليه من نوره .

فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب الكشف .)(1) ، اهثم يقول عن علم الكلام بصفة خاصة بعد أن يحمد له جهوده المشكورة فى الدفاع عن العقيدة : (وكان أكثر خوضهم فى مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم. وهذا قليل النفع فى حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلا . فلم يكن الكلام فى حقى كافياً ، ولا لدائى الذى كنت أشكوه شافياً .)

ثالثاً : أما الإمام الرازى فيقول فى خاتمة الفصل الرابع والعشرين الذى عقده فى إثبات الاله عن طريق التدبر فى أجزاء العالم (إن الدلائل التى ذكرها الحكماء والمتكلمون وإن كانت كاملة قوية إلا أن الطريقة المذكورة فى القرآن عندى أنها أقرب إلى الحق والصواب وذلك لأن تلك الدلائل دقيقة وبسبب ما فيها من الدقة انفتحت أبواب الشبهات وكثرت السؤالات. وأما الطريق الوارد فى القرآن فحاصله راجع إلى طريق واحد ، وهو المنع من التعمق والاحتراز عن فتح باب القيل والقال . . .) .

ويقول فى مرضه الذى توفى فيه .

(ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها

---

(1) المنقذ من الضلال ص ١١١ وما بعدها .

فائدة تساوى الفائدة التي وجدتها فى القرآن العظيم ، لأنه يسعى فى تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى ويمنع عن التعمق فى إيراد المعارضات والمناقضات . وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى فى تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية).

عن عيون الأنباء ٤٦٧ ، طبقات الشافعية للسبكى ٥/٣٧ المطبعة الحسينية .

ويقول ابن الصلاح : أخبرنى القطب الطوغانى مرتين أنه سمع فخر الدين الرازى يقول (يا ليتنى لم اشتغل بعلم الكلام وبكى .) عن شذرات الذهب لابن العماد ٥/٢١ وروى عنه أبيات يقول فى آخرها .

(ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا .

سوى ان جمعنا فيه قيل وقالوا)

عن وفيات الأعيان ٢/٢٦٦ وغيرها[1] .

رابعاً : وهذه لمحة للإمام الشهرستانى تحسب له فى هذا الباب ، وإن كانت لا تعدو موقفاً جزئياً .

ذلك أن الأشاعرة رأوا دلالة النص ظنية فطلبوا التأييد بالدلالة العقلية ليصلوا إلى اليقين .

لكننا نجد الشهرستانى مثلا يقول فى مسألة الرؤية إنها سمعية وقوعا ، وجوازاً (واعلم أن هذه مسألة سمعية أما وجوب الرؤية فلا شك فى كونها سمعية وأما جواز الرؤية فالمسلك العقلى ما ذكرناه وقد وردت عليه تلك الاشكالات ولم تسكن النفس فى جوابها كل السكون ولا تحركت الأفكار العقلية إلى التقصى عنها كل الحركة فالأولى بنا أن نجعل الجواز أيضاً مسألة سمعية .)[2].

---

(١) أنظر المطالب العالية . المقدمة للدكتور عمران ص٨٨، ٨٩ (٢) نهاية الأقدام ص٣٦٩

إنهيار البناء العقلى لعلم الكلام إجمالا

تتوقف المعرفة بالله[1] عند المتكلمين — أشاعرة ومعتزلة ومن تأثر بهم — على النظر العقلى ، حيث تنفرد الدلالة العقلية عندهم — منهجيا — بإثبات حدوث العالم وإثبات الصانع ، وكونه عالماً قادراً متكلماً مرسلا للرسل مظهراً للمعجزة على أيديهم .

كل هذه الموضوعات — وهى الموضوعات الأساسية فى العقيدة — تنفرد فيها الدلالة العقلية ، ولا تنضم إليها الدلالة السمعية — لأنها لما تثبت — إلا على سبيل الموافقة لا الاستدلال .

والمعرفة العقلية النظرية تتوقف على العلوم الضرورية .

يقول الجرجانى عن العلوم الضرورية (لا بد لنا من ذلك ، إذ اليها المنتهى ، فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهى اليها وهى المبادىء الأولى ولولاها لم نتحصل على علم أصلا .)[2].

وهنا يحق لنا أن نتساءل عن مصدر هذه العلوم الضرورية .

حقا نحن لا نسأل عن دليل عليها ، أو على صحتها ، وإلا لما كانت ضرورية والفرض أنها كذلك . ولكن هذا لا يمنعنا من السؤال عن مصدرها

وهل يمنعنا التسليم بها من السؤال عن مصدر العقل نفسه الذى هى هو أو جزء منه ، أو غريزة فيه ؟ أو فيض عليه ؟

كلا

فالسؤال عن مصدر العقل نفسه وارد مشروع .

---

(١) هذا من الناحية العلمية المنهجية أما من ناحية الاعتقاد فشأنهم شأن عامة المسلمين ، يقول السيد الشريف الجرجانى (أن ثمرة الكلام إثبات العقائد على الغير وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وإن كانت مما يستقل العقل فيه) المواقف جـ١ص٣٦ .

(٢) المواقف جـ١ص ١٢٣ .

والسؤال عن مصدر العلوم الضرورية وارد مشروع كذلك .

ومالنا نذهب بعيداً فى البحث عن مشروعية هذا السؤال وهى قائمة فيما يقرره المتكلمون من أن العلوم الإنسانية علوم حادثة .

ومالنا نذهب بعيداً فى الدفاع عن مشروعية هذا السؤال، والمتكلمون أنفسهم أجابوا عنه إذ قرروا أن الله سبحانه وتعالى خالق العلوم الضرورية بل قرروا أنه خالق العلوم النظرية أيضاً ، قال ذلك الأشاعرة وقال ذلك المعتزلة أنفسهم الذين لهم مذهب فى خلق الأفعال حيث نسبوها للإنسان .

وإذن فمعرفة الله متوقفة على العلوم العقلية النظرية والعلوم النظرية متوقفة على العلوم الضرورية والعلوم العقلية الضرورية متوقفة من حيث الثقة فيها على معرفة خالقها وهو الله سبحانه وتعالى .

إذن فمعرفة الله متوقفة على معرفة الله ، وهذا دور ظاهر .

لا يقال إن هذا ليس دوراً ، وإنما هو تناقض يطالب الحل ، إذ أن علماء الكلام بهذا قرروا حقيقتين متناقضتين

أولاهما كون البديهيات ضرورية.

ثانيهما كونها مخلوقة .

لأ نقول :

ليس هذا تناقضاً . فكونها ضرورية لا يعنى عندهم كونها غير مخلوقة وإنما يعنى أنها لا تحتاج إلى استدلال فحسب .

ووقوع المعرفة العقلية الكلامية فى هذا الدور أشد خطورة مما يوجه إليها من كونها من حيث النتائج متضاربة ، أو صعبة أو ظنية ، أو مؤدية إلى محظورات .

ذلك لأن المتكلمين يمكنهم هناك الدفاع بأنه لم يكن إلا نتيجة عدم الالتزام الدقيق بالأصول العلمية لعلم الكلام .

إن القاضي عبد الجبار المعتزلي يقول في معرض حديثه عن أن النظر لا يولد الجهل ، ولا الشك ، ولا الظن ، وإنما يولد العلم فقط ، يقول في معرض حديثه عن ذلك (أنه إنما لا يولد — أي لا يولد العلم في بعض الأحيان — لأنه لم يقع على الوجه الذي يولد ، كما أن الاعتماد إذا لم يولد الصوت من غير مصاكة فلأنه لم يقع على الوجه الذي يولد .)[1].

وإذن فالطريق صعب إلى نقد البناء العقلي لعلم الكلام من ناحية إثبات التضارب في نتائجه ، أو الصعوبة ، أو ما ذكرناه .

لكن النقد الذي وجهناه عن وقوعهم في الدور قائم على منهجهم ومساير لأصولهم ، ولا مفر لهم من التسليم به وهو شامل لبنائهم كله في جملته :

وخلاصته :

تتوقف المعرفة بالله عند المتكلمين — أشاعرة ومعتزلة ومن تأثر بهم على المعرفة العقلية النظرية .

وتتوقف المعرفة العقلية النظرية على العلوم الضرورية .

والعلوم الضرورية يخلقها الله .

إذن تتوقف الثقة في العلوم الضرورية على معرفة الله .

فمعرفة الله تتوقف على معرفة الله .

ومن هنا يقع البنيان العقلي لعلم الكلام في جملته في الدور الذي هرب منه عنده ما لم يقبل أن تكون معرفة الله عن طريق السمع وذهب يقيم بنيانه العقلي لذلك .

وهناك دور آخر . وقع فيه علم الكلام جملة ، عند الأشاعرة والمعتزلة على السواء .

وذلك في كلامهم حول مصدر إيجاب النظر . لقد علمنا أن المعتزلة

---

(١) النظرة والمتارف ص ١٨٨ .

يوجبون النظر إيجاباً عقلياً ، على أساس الخوف من الضرر الذى يترتب على تركه .

وأن الأشاعرة يوجبونه إيجاباً شرعياً مستدلين على ذلك بالآيات الواردة فى الحث على النظر وترك التقليد .

يقول صاحب المواقف :

(احتج المعتزلة بأنه لو لم يجب إلا بالشرع لزم افحام الأنبياء ، إذ يقول المكلف لا أنظر مالم يجب ، ولا يجب مالم يثبت الشرع ولا يثبت الشرع مالم أنظر .)

ومما ذكره فى الجواب عن ذلك ما يفيد أن هذا الدور يقع فيه المعتزلة أيضاً إذ يقال لهم :

(إن ما ذكرتم من الإفحام مشترك بين الوجوب الشرعى والعقلى ، فما هو جوابكم فهو جوابنا .

إذ لو وجب بالعقل فبالنظر اتفاقا فيقول المكلف :

لا أنظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر .)(١) .

هذا دور ظاهر أيضاً .

والنتيجة أن البناء العقلى لعلم الكلام واقع فى جملته فى نوعين اثنين من الدور الباطل .

النوع الأول : يبطل شرعية وجوده .

النوع الثانى : يبطل شرعية وجوبه .

---

(١) المواقف جـ١ ص٢٧١ – ٢٧٥ .

القسم السابع

جواب على سؤال الباب الأول

كنا انتهينا فى الباب الأول إلى سؤال عن سبب التعارض بين المدارس الكلامية المختلفة مع استشهادها جميعاً على ما ذهب إليه القرآن الكريم .

ورأينا أنه للتعرف على إجابة لهذا السؤال توضح موقف علم الكلام من الاستناد إلى القرآن الكريم لا بد من التعرف على نظرية المعرفة فى علم الكلام أو بتعبير آخر الأصول المنهجية العلمية التى يرون أنها السبيل إلى تحصيل المعرفة بالعقيدة بصفة عامة ، وإلى تحصيلها من القرآن الكريم بصفة خاصة .

وقد كان الباب الثانى هو الدراسة التى رأينا أن نقتحمها لتكون سندنا فى الحصول على إجابة لهذا السؤال .

والآن فان هذه الدراسة تسمح لنا بأن نقول :

إن اخلاص هذه المذاهب الكلامية للقرآن الكريم ليس موضع الشك، بل لقد كان هدفهم الأسمى هو نصرة النص القرآنى .

هذا من ناحية « النية » أو « العقيدة » أما من ناحية « المسلك » أو « المنهج » فقد رأيناهم يمرون بمرحلتين :

مرحلة حداثة المذهب ، وبداياته.

ومرحلة عراقة المذهب ، ونضجه .

أولا : وفى مرحلة البدايات لم يكن « المنهج » إتضح ، فمنهم من اعتصم بالتسليم « للنص » اعتصاما مطلقاً ... ، وهؤلاء كانوا السلف الأوائل .

ومنهم من لم يصبر على ذلك فاخذ يعمل على نصرته « بالرأى » .

ولم يسلم هذا « الرأى » من أن يكون مرتبطاً بمواقف عملية أو علمية معينة[1] لا ترجع إلى النص بطريق مباشر .

ومن الصحيح فى هذا المقام ما يقوله ابن قتيبة من أن المتكلمين اعتنقوا الرأى (فلما أطرد القول لهم على ما أصلوا بعقولهم ورأوه حسن الظاهر نظروا فى كتاب الله فوجدوه ينقض ما قاسوا ويبطل ما أسسوا فطلبوا له التأويلات المستكرهة ، والمخارج البعيدة ، وجعلوه عويصاً والغازا وإن كانوا لم يقدروا من تلك الحيل على ما يصح فى النظر ولا فى اللغة ..)[2] وقد أدرك السلف خطورة الوقوع فى القول بالرأى فى الدين:

يقول سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه (اتهموا الرأى فى الدين . فان الرأى عن رسول الله ﷺ إنما كان صواباً لأن الله تعالى كان يريه ، وهو منا تكلف وظن ، وإن الظن لا يغنى عن الحق شيئاً) .

وعن ابن عباس رضى الله عنه : إياكم والرأى فان الله عز وجل رد الرأى على الملائكة فانهم لما قالوا : أتجعل فيها من يفسد فيها قال تعالى: إنى أعلم ما لا تعلمون[3] .

وعلى أية حال فهذا سبب واضح للوقوع فى التضارب عند الاستدلال بالقرآن الكريم .

وفى مرحلة نضج المذهب كان المنهج قد اتضح إجمالا ، عند المعتزلة ، والأشاعرة ، والتيميين .

وهؤلاء كان المنهج لديهم قائماً على نصرة « النص » « بالعقل » .

وقد كان يمكن النجاة من الوقوع فى التضارب لو أن العقل كان عقلا واحداً متواضعاً عارفاً بحدوده .

---

(١) انظر عوامل وأهداف نشأة علم الكلام للأستاذ يحيى هاشم حسن فرغل طبعة مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧١ م

(٢) الاختلاف فى اللفظ لابن قتيبة ص ١٢.

(٣) مناقب الإمام الشافعى للرازى ص ٢٥٣ .

لكن لقد رأينا الاختلاف فى ذلك :

العقل لم يكن واحداً وهذا ضرورى .

ولقد رأينا أن العقل عند المعتزلة ، والأشاعرة المنهجيين توضع فيه الثقة الكاملة فى قدرته على الوصول إلى اليقين ويدفـــع به لكى يكون الأساس المنهجى لبنيان العقلى لعقيدة فى جملتها ، هذه هى القضية الأولى :

والقضية الثانية : هى أن « التسليم » ، التسليم المطلق الذى كان عليه السلف الأوائل لم تسمح به ظروفهم الحضارية (١) ولم يسمح به اعتقادهم بأنه ليس لهذا « التسليم » المطلق ، منطق خاص به يجعله سنداً قوياً للعقيدة أمام التيارات المناوئة لها سواء جاءت هذه التيارات من داخل النفس المؤمنة ، أو من أعداء الدين العاملين على تقويضه من أصحاب الديانات والمذاهب الأخرى :

القضية الأولى

قضية الوثوق الكامل بالعقل

أما هذه القضية . قضية الوثوق الكامل فى قدرة العقل على الوصول إلى اليقين واعتبـاره حكما بصيراً نزيهاً على النحو الذى ذهب إليه المعتزلة والأشاعرة المتأخرون (المنهجيون) ، فقد تصدى الباب الثانى من هذه الرسالة لبيان فسادها .

يقول الإمام الشاطبى :

(أن الله جعل للعقول فى إدراكها حداً تنتهى إليه لا تتعداه . ولم يجعل لها سبيلا إلى الإدراك فى كل مطلوب ، ولو كانت كذلك

(١) انظر عوامل وأهداف نشأة علم الكلام فى الاسلام ليحيى هاشم .

لاستوت مع البارى تعالى فى إدراك جميع ما كان وما لا يكون .

وقد دخل فى هذه الكلية ذوات الأشياء جملة وتفصيلا ، وصفاتها وأحوالها وأفعالها وأحكامها جملة وتفصيلا .

فالشيء الواحد من جملة الأشياء بعلمه البارى تعالى على التمام والكمال بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ، لا فى ذاته ولا فى صفاته ، ولا فى أحكامه ، ولا فى أحواله .

بخلاف العبد ، فإن علمه بذلك الشيء ، قاصر ناقص ..)(١)

وأقول :

أنه إذا كان اليقين كمالا فى المعرفة . . .

وإذا كان المتكلمون — يرون أنه فى الحكمة النظرية (التى هى كمال القوة النظرية بمعرفة أعيان الموجودات وأحوالها وأحكامها كما هى ، أى على الوجه الذى هى عليه وفى نفس الأمر) لا بد من قيد (.. بقدر الطاقة البشرية .)(٢) . . .

فهم إذن يقررون ضمناً أن القدرة البشريه عاجزة عن تحصيل الحكمة النظرية على الوجه المذكور ، أى عاجزة عن تحصيل اليقين ، لأن اليقين لا يكون بغير هذه الحكمة سواء كان ذلك بالنسبة للمسائل التى يتعرض لها العقل فى مجموعها أو فى مسألة واحدة .

وانه إذا كان المتكلمون يحكمون بظنية الدليل النقلى لأنه لا يكون يقيناً إلا بشرط عدم المعارض العقلى ، والحكم بعدم المعارض مستحيل . . .

فإن اشتراط عدم المعارض وارد أيضاً على أصحاب الدليل العقلى ، مما يلزم بظنيته على أصولهم . .

---

(١) الاعتصام ج٣ص ٢١٦ (٢) انظر شرح المقاصد ج١ ص٥٤

وانه إذا كان حلم الغزالى أو ديكارت يقف حائلا بين العقل واليقين فإن المقياس الذى وضعه البعض للتفرقة بين الحلم واليقظة عن طريق صلاحيه اليقظة للاحتكام إلى تجارب عائلة . هذا المقياس نفسه غير نهائى ويمكن ادخاله فى حكم النائم، يقول آير الذى اقترح هذا المقياس ثم تراجع عنه (من الممكن أن أكون فى هذا مخطئاً لأن اليقين فى المعرفة ممتنع إلا إذا كان مرجعه إلى أن القضية تحليلية كقضايا الرياضة ليس فيها جديد . .. فالأحكام العلمية قضايا تركيبية ومن ثم كانت دائما على سبيل الترجيح وليس على سبيل اليقين ..)[1] .

ويعقب الدكتور سليمان دنيا على ماذكره كانت من استحالة قيام العقل بعمل مطابقة بين فكرته عن الشيء والشيء فى ذاته يقول (وعندى أن أمر هذا الاشكال هين أن جرينا على أن الصدق نسبي ، بمعنى أن القول بصدق فكرة مشروط بكفاية قوى الإنسان لإدراك حقائق الأشياء.)[2]

وينقل الدكتور سليما دنيا نصا عن الفيلسوف الانجليزى المعاصر السير وليم هاملتون يقرر فيه أن العقل لا يمكنه أن يحصل معرفة يقينية بالأشياء كما هى فى نفسها ، وانه يمكن أن نحصل على معرفة جازمة فى (نظر العقل).

أما بحسب الواقع ونفس الأمر فذلك يحتاج إلى أن نضع العقل نفسه تحت البحث لاختبار مدى قدرته ، وهذا يقتضى منا أن نتخلى عنه وان نحصل على أداة أخرى تتناوله بالفحص ، والأداة الأخرى لا يمكن الثقة فيها إلا إذا فعلنا بها كما فعلنا فى الأداة الأولى وهكذا دواليك ..

ثم يختم ذلك بقوله (كل ما يمكن إذن أن يقال فى الرد على مثل هذا

---

(١) أنظر أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ٢٨٤ .

(٢) مقال عن المعرفة ص ٢٩ — ٣٠ .

الشك هو أنه لو صح مثل هذا الشك لكانت الطبيعة الإنسانية طبيعة مزيفة وهذا أمر لا ينبغى اللجوء اليه دون مبررات على أعظم جانب من القوة .)[1] .

وأرى أن قول هاملتون « لو صح مثل هذا الشك لكانت الطبيعة الإنسانية طبيعة مزيفة » .

أرى أن هذا لا يلزم ، وإنما يلزم أن تكون الطبيعة محدودة وقاصرة عن تحصيل اليقين المطلق . وهذ لا عيب فيه لأن المعرفة المحدودة بحدود العقل الإنسانى كافية فى ممارسة الإنسان لحياته العملية وهذا ما أعده الله له، ومن هنا لا مجال للقول بإرجاع الثقة المطلقة فى قدرة العقل على تحصيل اليقين المطلق عن طريق الضمان الإلهى — كما فعل ديكارت خصوصاً — لأن الله يضمن لنا ما يناسبنا وهو المعرفة المحدودة المناسبة للحياة العملية.

وهنا استشهد بنتيجة دراسة علمية قدمها الدكتور عماد خفاجى عن مناهج التفكير فى العقيدة ، وصل فيها إلى ما تلخصه مقالته التالية عن فشل مناهج العقل الإنسانى كطرق موصلة إلى اليقين فى عالم الغيب :

إنه يقول :

(أن المنهج العقلى رغم أثرائه للفكر الإنسانى لم يستطع أن يقدم حلولا جذرية لكثير من المسائل التى تعرض لها فى الجانب الإلهى إذ أن قياس الغائب على الشاهد بجوامعه ومسالك إثبات العلية فيه — ذلك الذى استخدمه المتكلمون الأوائل فى المطالب الالهية — قد وقع مثخناً بجراحه تحت ضربات معاول أئمة الأشاعرة فى المرحلة الثانية من المنهج الأشعرى هؤلاء الذين ارتضوا المنهج المشائى طريقا إلى المطالب الالهية.

وحركة التصحيح التى صنعها ابن تيمية لإفادة ذلك القياس لليقين إنما

---

(١) مقال فى المعرفة ص٩٠ .

أفادته اليقين فى عالم الشاهد لا فى عالم الغائب إذ لم يرتض ابن تيمية نفسه ذلك القياس طريقا إلى المطالب الالهية ، لأن العالم الالهى لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلى يستوى فيه الأصل والفرع . وإذا كان قياس الغائب على الشاهد ليس طريق اليقين إلى المطالب الالهية فان القياس الأرسطى الذى رضى به أئمة الأشاعرة بديلا لقياس الغائب على الشاهد لم يكن أكثر حظا من سلفه ، فقد أثبتت الرسالة أن طمع أئمة الأشاعرة فيه كان طمعا فى غير مطمع إذ لا فرق بين قياس التمثيل فى الصورة التى ظهر عليها عند المسلمين وبين القياس الأرسطى لأن طريق العلم بالكبرى فى القياس الأرسطى هو نفسه طريق تأثير الوصف فى الحكم فما أوردوه على قياس التمثيل يرد على قياسهم مثله . وإذا كان الله تعالى ليس كمثله شىء ولا يصح أن يستدل على المطالب الالهية بقياس تمثيلى يستوى فيه الأصل والفرع فكذلك لا يصح أن يستدل على هذه المطالب بقياس أرسطى يدخل الحق فيه تبارك وتعالى وغيره تحت قضية كلية يستوى أفرادها فيها.

وإذا كان كلا القياسين مقضيا عليهما بالفشل كطريقين إلى المطالب الالهية فإن قياس الأولى الذى ارتضاه التيميون كبديل عن هذين القياسين لم يكن أكثر حظا من سلفيه ، فقد حمل فى طياته التشبيه .

وبذلك تقف المناهج التى أبدعها العقل الإنسانى تعلن عن فشله فى الوصول إلى اليقين فيما يتعلق بالجانب الالهى .

وإذا كانت هذه الأقيسة قد أعلنت إفلاس مناهج العقل الانسانى كطرق موصلة إلى اليقين فى عالم الغيب فقد كانت مادة الدلالة التى قدمها هذا العقل هى الأخرى إعلانا جديداً على فشل العقل الانسانى فى محيط ماوراء الطبيعه إذا اختلف المتكلمون عقليون ونصيون حول الضروريات فى مادة الدلالة فما رآه المعتزلة ضرورياً وبنوا عليه قضاياهم فى العدل الالهى

رآه الأشاعرة والمشائيون من قبيل القضايا المشهورة وما رآه التيميون ضرورياً فى باب التوحيد وأثبتوا به ما ذهبوا اليه من علو الله على خلقه واستوائه على عرشه فقد اعتبره الأشاعرة والمشائيون من قبيل الوهميات وبذلك كانت المناهج العقليه صورة ومادة إعلانا صريحاً عن فشل مناهج العقل فيما وراء الطبيعة .)[1] .

وإنى لاختلف مع أستاذى المرحوم الدكتور محمود حب الله إذ يؤكد الدور الأساسى للعقل فى معرفة الله فيقول (فمعرفة الإنسان لله إذن معرفة عقلية .) ودور الوحى انما هو التذكرة والتنبيه .

(فالعقل الخالص من الشوائب ، هو الحكم فى جميع الحالات ... وقد يساعده كل من الوجدان والعاطفة ، ولكنهما ظهيران فحسب ..)[2] .

وفضلا عن أن الكلام عن عقل خال من الشوائب ، هو مجرد فرض لا سبيل اليه ولا إلى الحكم عليه ، وقد كان يمكن مقارنته بافتراض وجدان حال من الشوائب أيضا !! ...

أقول فضلا عن ذلك فإننى أرى أن الذين يعطون العقل هذا الدور الأساسى مدفوعون بنية حسنة اذ يتصورون أن رد الأمر إلى العقل وجعله حكما يسلم بما يدركه بنفسه ويرفض ما عدا ذلك هو الطريق الوحيد إلى التمييز بين العقائد الصحيحة والباطلة .

وفى رأيى أن هذا ليس طريقا .

وأن هناك طرقا أخرى .

وبتعبير أدق:

---

(١) الدكتور عماد خفاجى سالم رسالة مناهج التفكير فى العقيدة ص ٩٤٣ .

(٢) الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية ص ٢٠٢ الدكتور محمود حب الله نشر عيسى الحلبي سنة ١٩٤٨ م

ليس العقل طريقا إذا طلبنا اليقين المطلق ، فإذا تواضعنا ولم نطلب اليقين المطلق كانت هنالك طرق أخرى تتكامل معه وهى طرق أولى بالسلوك من طريق العقل المستقل لأنها أكثر قربا من طبيعة الإنسان وأمكاناته .

وأقل مشقة وبذلا للجهد .

إن ما أراه هو أن العقل محتاج للشرع احتياجا رئيسياً لا لمجرد التذكرة والتنبيه .

أنظر ما يقوله الإمام الشاطبى إذ يبين أن المعلومات عند العلماء تنقسم إلى علوم ضرورية ، وعلوم غيبية ، وعلوم نظرية .

ومن البين أن العقل فى حاجة إلى الشرع فى العلوم الغيبية كما هو واضح ، وأيضا فى العلوم النظرية ، لأنه (لا يمكن الاتفاق فيها عادة لاختلاف القرائح والأنظار ، فإذا وقع الاختلاف فيها لم يكن بد من مخبر بحقيقتها .

ولا يقال أن هذا قول الإماميه لانا نقول :

بل هو يلزم الجميع ، فإن القول بالمعصوم غير النبى يفتقر إلى دليل لأنه لم ينص عليه الشارع نصا يقطع العذر ، والقول بإثباته نظرى ، فهو مما وقع فيه الخلاف فكيف يخرج عن الخلاف بأمر فيه خلاف ؟ هذا لا يمكن .)[1]

ويقرر الإمام الشاطبى أن :

العقل محكوم بالشرع .

وليس حاكما ، اذ يقول :

(فهذا أصل اقتضى للعاقل .. ان لا يجعل العقل حاكما بإطلاق ، وقد ثبت عليه حاكم بإطلاق وهو الشرع .

---

(١) الاعتصام للشاطبى ص ٢١٨ .

بل الواجب عليه أن يقدم ما حقه التقديم وهو الشرع . ويؤخر ما حقه التأخير وهو نظر العقل ، لأنه لا يصح تقديم الناقص حاكما على الكامل لأنه خلاف المعقول والمنقول ..)[1] .

ويقول ابن حزم (اف لكل عقل يقوم فيه انه حاكم على خالقه ومحدثه بعد أن لم يكن ، ومرتبه على ما هو ، ومصرفه على ما يشاء)[2] .

والذى أراه مطمئنا اليه انه ليس من السائغ القول بأن الشرع جاء ليدعو العقل إلى البحث النظرى فى وجود الله ولواحقه قبل أن يكلف الإنسان بالايمان وتوابعه فإذا وصل العقل فى بحثه النظرى إلى وجود الله ولواحقه بدأ الشرع فى تكليف الانسان .

هذا غير مستساغ بالنسبه لمنزلة الشرع والعقل . إن الشرع هو الأعلى أنه صادر من قبل الخالق ، القادر على كل شىء فلا يتصور أن يقف موقف المستأذن من العقل : يأذن العقل إذا عرف ولا يأذن إذا لم يعرف .

كذلك فإن الشرع جاء لهداية البشر فما الحال إذا لم يأذن العقل بحجة انه لم يعرف ؟ .

وهل هى مهمة الشرع أن يأتى بأدلة « عقلية » يقدمها للعقل لكى يعرف فيأذن ؟

وهذه الأدلة العقلية التى جاء بها الشرع ألم تخطر على العقل بدونه ؟ ألم تتردد من قبل ومن بعد لدى الفلاسفة والمتكلمين من غيرهم ؟

فهل مهمة الشرع أن يذكر العقل بهذه الأدلة ؟ هذه مهمة متواضعة إلى حد لا يليق بمكانة الشرع ولا بصفات الشارع .

إن العقل مخلوق للشارع مملوك له فلا يليق أن نقول إن الشارع ينتظر من العقل حكومته إن الأليق بالشارع فى هذا المقام أحد أمرين : أما أن

---

(١) الاعتصام جـ٣ص ٢٢٨ (٢) الفصل جـ١ص ٧٠

يتدخل بخلق العقل على نحو يضطر فيه إلى معرفة الله وهذا هو مذهب الفطرة أو معرفة الله بالضرورة ، لا بالبحث والنظر .

وإما أن يتدخل بتبليغ الحكم النهائى الذى ينبغى للعقول المتخالفة المتخاصمة أن « تستمع » اليه . وهذا هو مذهب التلقى من الرسل ، تلقى العقائد والشرائع كلها لا فرق بين مسألة منها ومسألة أخرى .

ولقد تخاصمت العقول فى مسألة وجود الله فمن ثم كان مذهب معرفة الله بالضرورة ، ضعيفا .

وإذا كانت العقول قد تخاصمت فلا يقال أن الشرع ينتظر حكومتها ، وإنما هو يلقى بالحكم النهائى برسله مع الرسول ، ليسمعه « المكلفون ، ومن رحمته بالعقل أن يأتى معه بما يريح العقل من الأدلة ، لكن ليست هذه الأدلة هى المدخل ، أو العمدة . وإذا قلنا بأن العقل من شأنه أن يبت فى مسألة وجود الله ولواحقها كما صنعها المتكلمون فأى مسألة بعدها تكون صعبة عليه ؟

إذا كان الشرع يقف بالباب حتى يفرغ العقل من بحث مسألة وجود الله ويبت فيها كما يبت فى لواحقها عن طريق الأدلة العقلية الذاتية ، أو الأدلة العقلية التى ينبهه إليها الشرع الواقف بالباب ، إذا كان الأمر كذلك ووصل العقل إلى الحق فى هذه المسألة فأى مسألة تستعصى على العقل من بعد ؟ وماذا يمكن للشرع أن يقدمه للعقل ولا يمكن للعقل أن يصل اليه ؟

إن العقل القادر على البت اليقينى فى مسألة وجود الله ولواحقها قادر بلا شك على البت اليقينى فى مسائل التشريع لهذه الحياة الدنيا .

إن العقل القادر على البت اليقينى فى مسألة وجود الله ولواحقها قادر بلا شك على البت اليقينى فى مسألة المعاد ، فيحكم بأنه لا بد منه ولا بد من ثواب وعقاب .

فماذا يبقى ؟ أوصاف معينة لما يحدث فى يوم القيامة ، أو لما يكون فى دار الثواب والعقاب وقد عرف العقل الأمور الأساسية فى هذا وذاك ؟

إن العقل عاجز عن الوصول إلى اليقين التام .

وإن العقول قد تخاصمت فى مسألة وجود الله وما يتبعها من أمور تتعلق بالدنيا أو بالآخرة .

هذه حقائق لا يمكن انكارها .

وما دام الأمر كذلك فلا يعقل أن يأتى الشرع ليطلب حكومة العقل ، أو ليحتكم إلى عقول متخاصمة متخالفة بعد علم .

وانما يأتى الشرع ليبلغ ، وينذر ، ويبشر .

(.. فالحاصل من هذه القضية انه لا ينبغى للعقل أن يتقدم بين يدى الشرع . فانه من التقدم بين يدى الله ورسوله . بل يكون ملبيا من وراء وراء .)[1] .

(.. ورحم الله الربيع بن خيثم حيث يقول :

(ياعبد الله ، ما علمك الله فى كتابه من علم فاحمد الله ، وما استأثر عليك من علم فكله إلى عالمه لا تتكلف ، فإن الله يقول لنبيه « قل ما اسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين .)[2] .

وانى فى هذا موافق لاستاذى الامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود ، اذ يقرر :

١ — أن القرآن جاء هاديا للعقل فى مسائل معينة هى ما وراء الطبيعة ومسائل الأخلاق ومسائل التشريع .

٢ — أن القرآن جاء والعقل يفهمه فى المحكم منه ولا يناقض العقل فى المتشابه منه .

---

(١) الاعتصام ج٣ص ٢٣٥ (٢) الاعتصام الشاطبى ج٣ص٢٤٢

٣ — أن القرآن جاء حاسماً لا يتردد ولا يشكك ولا يقر التردد ولا التشكك .

٤ — أنه جاء لا يستشير الانسان فى شيء .

٥ — أنه دعا العقل إلى النظر فى ما جاء به للتصديق به ومعرفة حقه فإذا لم يعرف كان العيب فى عقله .

٦ — أنه دعا إلى التفكر والتدبر — دون حدود أو أى نوع من أنواع الحجر — فى سنن الله الكونية والطبيعية .[1] .

ولا بد فى ختام نقدنا للعقل من كلمة نتمثل فيها بما قاله « كانت » كناقد للعقل النظرى .

يقول كانت :

(لا ينبغى أبداً أن نقلل من قدر الخدمات التى يقدمها النقد إلى علم اللاهوت .

فهو يحرره من حكم التأمل الدوجماطيقى [2] وبذلك يضعه فى مأمن تام بعيداً عن ضربات الخصوم .

ولقد كانت الميتافيزيقا الدارجة تمنيه بأن تمد اليه يد المساعدة ولكنها كانت غير قادرة على الوفاء بعهدها .

وفضلا عن ذلك فإن علم اللاهوت الذى يريد أن يستعين بالدوجماطيقية كان يساعد أعداءه على التسلح ضده .)[3] .

---

(١) الاسلام والعقل : للدكتور عبد الحليم محمود ص ٧ إلى ١٢

(٢) المقصود الفلسفة اليقينية

(٣) مقدمة كانت ص ٢٣٨

القضية الثانية

التسليم الكامل

أما القضية الثانية وهي اعتبار أن التسليم المطلق للنص يؤدي إلى الوقوع في الدور الباطل ، وهو من ثم ليس له منطق خاص به يجعله سنداً قوياً للعقيدة أمام التيارات المناوئة لها سواء جاءت من داخل النفس المؤمنة أو من أصحاب الديانات والمذاهب الأخرى .

فهذه نعتقد أن التيارات الحضارية المعاصرة للمتكلمين المنهجيين الواثقين بالعقل تمام الوثوق هي التي دفعتهم اليها،وهي التيارات التي جعلت من « الفلسفة » وأداتها « العقل » الفكر السائد الذي يقاس كل فكر اليه .

وحقيقة الأمر انه بالرجوع إلى عهد الرسول ﷺ يمكن استخلاص منطق خاص لمبدأ التسليم ينأى به عن الوقوع في تهمة الدور الباطل ، ويجعله صالحاً لمواجهة الفكر الانساني بصفة عامة ، ولا يقتصر في جدواه على المؤمنين بصفة خاصة .

الباب الثالث

الأصول الشرعية

الفصل الأول

التجرد من الشك

إنه إذا كان لا قبل « لعقل الإنسان » بتحصيل « العلم » الذى هو « الاعتقاد الجازم المطابق للواقع » ، أو الذى هو الصفة التى توجب لمحلها تمييزاً بين الأمور لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه » . . . كما تبين لنا فى الباب الثانى فى نقد نظرية المتكلمين فى المعرفة فإن الأمر الذى لا شك فيه أيضاً انه لا قبل « للإنسان » بالاستمرار فى حضيض الشك على أى وجه من الوجوه .

وغاية ما ذكرناه فى نقد نظرية المتكلمين فى المعرفة هو أن العقل الانسانى وإن كان من المستحيل عليه تحصيل اليقين ..ما دامت الاحتمالات العقلية تتوارد عليه فى كل قضية يظن فيها أنه وصل إلى حد الجزم ، إلا أن هذه الاحتمالات ليس من شأنها أن تمنعه من تحصيل « الظن » وفى بعض الحالات « غالب الظن »[1] .

أما الشك وما دونه مما يهبط إلى قاع الجهل المركب ، فهو ما يمكن العقل البشرى أن يتعالى عليه بجهود أيسر من تلك التى يبذلها اليقينيون وهى جهود جبارة فى تقدير كل منصف ، تستنفد من الطاقة ما كان يستحق أن

---

(١) هذا هو أيضا مذهب الأكاديمية الجديدة فى الفلسفة الحديثة التى تأخذ بمبدأ (الاحتمال والترجيح) أسس الفلسفة ص ٢٣٣ .

يبدل لو أنها تصل بالعقل التي ما كان يظن أنها تصل إليه من اليقين .

إن أصحاب اليقين هم الذين عرضوا قضية المعرفة للخطر .

إنهم يقذفون بالعقل من حالق[1] إذ يصرون على قدرته على ما ليس يقدر عليه .

إنهم أشبه بسباح ماهر يصر على أن طفله من نسبه لأنه قادر على اجتياز المحيط سباحة ، فاذا هو يخسر طفله ، كما يخسر قضيته في اجتياز المحيط .

إنهم في تقديري يفعلون فعل هامان إذ بنى صرحا يبدأ منه الصعود إلى الله . بينما الصعود إلى الله يبدأ من نقطة هي أقرب إلينا من حبل الوريد .

ومع ذلك فقد رأينا من المذاهب الفلسفية ما يصر على أن الشك نقطة التوقف التي يصل إليها العقل .

ذلك هو مذهب الشك عند بيرون وأتباعه « اللاادريين » الذين يأخذون الشك بمعنى التوقف عن اصدار الحكم — حتى الحكم بأنه يشك — لأن كل قضية تقبل السلب والإيجاب .

وهو أيضاً مذهب الشك عند السوفسطائية العندية أو العنادية[2] .

وهو كذلك ما يقضي به شك الغزالي ، وشك ديكارت .

ونحن نرى أن الخروج من هذا الشك أيسر كثيراً مما احتمله ديكارت من محاولات يائسة لوضع الحقيقة الأولى التي لا يمكن الشك فيها :

— « وجود الأنا المفكر » — في ضمان الله . . . وهو أوسع كثيراً مما قدر للغزالي أن يحظى به من « النور الذي قذفه الله في القلب » يعيد له به الثقة في العلم ، والاطمئنان إلى اليقين .

ذلك هو ما يمكن أن نسميه « الضرورة العلمية » التي اعترف بها

---

(١) الحالق الجبل المرتفع كذا في القاموس المحيط .

(٢) أنظر أيضا اسمي الدكتور توفيق الطويل ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

الشاكون أنفسهم ، والتى نزعم أن الاسلام اعتمد عليها فى وضع بداية الطريق إلى المعرفة .

وسنرى فى الصفحات التالية إجماع طوائف المفكرين جميعاً على أن الضرورة العملية هى نقطة الضوء التى ثقبت حجاب الشك المظلم ، لتدل على ما وراءه من امكانات اليقين .

لقد كان الأبيقوريون اذ يقصرون العلم على نوع واحد (يرون أن ذلك النوع هو الذى يصدر عنه العقل العملي لا العقل النظرى . لأن ما يستحق اسم العلم فى نظرهم ليس ما يؤدى إلى اليقين ، بل ما يؤدى إلى سعادة الانسان فى حياته)[1] .

ويقول أحد مؤرخى الفلسفة :

(. . . هناك مسألة أخيرة يوضحها مذهب الشك أكثر من غيره من المذاهب .

وهى الفرق بين ادعاء صدق قضية أدعاء نظريا ، والحكم بصدقها استناداً إلى باعث عملى .

فان حالة بسيطة من حالات الاستدلال عن طريق الشك توضح لنا أنه ما من قضية من القضايا النظرية إلا وهى عرضة للشك — مهما ذهبنا فى البحث عن أصولها — وأن العوامل التى تدفعنا إلى تصديق أية قضية إنما يجب البحث عنها فى حياتنا العملية . . .)[2] .

ويقول الدكتور سليمان دنيا عن ديكارت :

(لقد قال ديكارت « أنا متأكدون » عملياً من صدق بعض القضايا . . لكننا غير متأكدين نظريا . . .)[3] .

---

(١) المدخل إلى الفلسفة لازفلد كولبة ص ٢٨٧ .

(٢) أزفلد كولبة المدخل إلى الفلسفة ص ٢٨٦ .

(٣) مقال عن المعرفة ص ٢٤ .

ويقول الدكتور عثمان أمين فى تصوير مذهب ديكارت :

علينا أن نشك فى حقيقة الأشياء الحسية إذ (ليس ثمة ما يفرق بين المنضدة التى أكتب عليها الآن والمنضدة التى قد أراها وأنا نائم ...) . لكن الفيلسوف انما سلم بالأشياء الواقعية خارج الذهن (. . استجابة لمطالب الحياة العملية ، لا اقتناعا بأسلوب وحجج فلسفية)[1] .

ويقول الدكتور عثمان أمين — أيضاً — عن شك هيوم فى مقدمة محاوراته : (وحسبنا أن نقول أن تشكك هيوم فى أمر العلية من الناحية العقلية قد انتهى إلى تبرير الاعتقاد بها من الناحية العملية)[2] .

ويقول هيوم (... يبدو يقينا أن الانسان وان يكن فى اهتياج مزاجه عقب تفكير عنيف فى العديد من نقائض العقل . . قد ينبذ نبذاً تاماً كل اعتقاد ورأى فانه ليستحيل عليه البقاء فى هذا الشك المطبق ، بل ويستحيل عليه أن يصرح به فى سلوكه لبضع ساعات . . فالموضوعات الخارجية تضغط عليه ، والعواطف تلح عليه فيتبدد تأمله الفلسفى الحزين ، بل ولن يكون فى مقدور أقصى عنف فى مزاجه الخاص أن يبقى وقتاً ما على مظاهر الشك البائس ..) .

ثم يقول (... وأيا كان المدى الذى يدفـــع اليه أى شخص مبادئه التأملية فى الشك فإنى أرى أنه يتحتم عليه أن يفعل ويعيش ويتحدث مثلما يفعل غيره من الناس ، وليس ملزما أن يدلى بسبب لسلوكه هذا اللهم إلا الضرورة المطلقة التى يخضع لها فى قيامه بهذه الأعمال)[3] .

---

(١) مقدمة التأملات فى الفلسفة الأولى ديكارت ترجمة الدكتور عثمان أمين نشر مكتبة القاهرة الحديثة عام ١٩٦٥ م

(٢) مقدمة محاورات فى الدين الطبيعى لهيوم ترجمة الدكتور محمد فتحى الشنيطى نشر مكتبة القاهرة الحديثة عام ١٩٦٥ .

(٣) محاورات هيوم ص ١٨ ، ٢١ .

ويقول أيضاً :

(ألا أن الطبيعة — عن ضرورة مطلقة لا تقاوم — قد هيأتنا لأن نحكم كما هيأتنا لنتنفس ونحس)[١] .

ويقول أزفلد كولبه عن كانت :

(من الممكن عند كانت أن تتخلص النظرية الميتافيزيقية من ادعائها اليقين من غير أن تفقد كثيراً من قيمتها ، وتكون فى هذه الحالة حلقة اتصال بين الفكرة النظرية والحياة العملية ، أما ما ينقصها من عنصر الضرورة أو اليقين من الناحية النظرية فتستعيض عنه بأنها تحتوى حقائق العلوم الجزئية)[٢] .

ويقول كانت :

(. . . ويمكن أن نستعين بالاحتمال المشبه للحق وبالعقل السليم بطريقة نافعة ومشروعة خارجة عن موضوع الميتافيزيقا بحسب المبادىء المطلقة التى تستمد سلطتها دائماً من ارتباطها بالناحية العملية .)[٣]

ويستبعد الدكتور سليمان دنيا أن يكون شك اللاادريين شكا متساوى الطرفين ، ويستند فى ذلك إلى استنباطات ، مؤداها أن الشك المتساوى الطرفين لا يمكن معه ممارسة الحياة العملية ، ولا شك أن اللاادريين كانوا يمارسون حياتهم العمليه ، فلا بد أنهم كانوا يأخذون بالأرجحية .[٤]

ومن هنا كان التجريبيون فى الفلسفة الأوربية الحديثة على اختلاف مذاهبهم يرتضون المعرفة الترجيحية[٥] .

---

(١) فلسفة هيوم الدكتور فتحى الشنيطى ص ١٧٤ .

(٢) المدخل الى الفلسفة ص ٢٨٩ .

(٣) مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما لكانت ترجمة د . نازل اسماعيل نشر دار الكاتب العربى عام ١٩٦٨ م ص ٢١٨ .

(٤) مقال فى المعرفة ص ١٣ .

(٥) أسس الفلسفة الدكتور توفيق الطويل ص ٢٨٩ .

ولقد أدرك المتكلمون من قبل أن النظر فى أمور الدنيا :

١ — نعلم وجوبه باضطرار .

٢ — ولا يتوقف لمجرد وقوع الشبه فى طريق الناظر .

٣ — وهو « يلتمس فيه غالب الظن »[١] .

وهم على هذا الأساس — الظنى — يوجبون على الإنسان أن يسلك سلوكا معينا ، ويسممون ذلك فى التكاليف الدنيوية والدينية :

يقول القاضى عبد الجبار : —

(وإنما تعلق أكثر التكاليف دينا ودنيا بالظنون لتعذر أن يصل المرء إلى العلم بالواقعات فى المستقبل فأقيم الظن مقامه ، ووجب على القديم عز وجل تمكين المكلف من الامارات .. ثم لا يكون عمله عملا بالظن ، . والا فتى حصل غالب الظن فى حصول نفع أو ضرر علم أحدنا ، بعقله حسن الأقدام ، أو وجوب التحرز)[٢] .

وبعد : فهذه الضرورة العملية هى التى تتجاوز الشك فى طريق الوصول إلى معرفة الله .

ولقد قرر ذلك أصحاب المذاهب غير اليقينية فى الفلسفة .

بعد أن يتحدث أحد مؤرخى الفلسفة عن مذهب الشك عند سكستوس أمبريقوس آخر الشكاك اليونانيين ، وعن مقدماته العامة ، يقول :

(إذا أخذنا بهذه المقدمة العامه لم يعد من العسير التنبؤ بالموقف الذى سيتخذه سكتوس إزاء الله . والواقع أن موقفه لا ينفى الدين ولا ينفى الألوهية ولكنه ضرب من اللاأدرية النظرية . وفى مجال العمل نراه على استعداد للتسليم بأن الشاك يستطيع أن يؤمن بوجود الله وأن يشارك فى

---

(١) أنظر النظر والمعارف للقاضى عبد الجبار ص ١٤٢ ، ٦٤، ١٦٦ ، ١٨٥ ، ٢٠٣ .

(٢) المحيط بالتكليف ص ٢٢ ، ٢٣ .

العبادة الدينية دون أن ينطوى موقفه على أى تناقض ؛ وهذا التسليم قد أثلج صدور أصحاب المذهب الإيمانى من المحدثين — أمثال شارون وهويت — الذين أرادوا أن يجمعوا بين مذهب الشك على المستوى النظرى ، وبين الايمان العملى بالله . .)[1] .

وها هو بسكال يرى أن الانسان إن كان لا يستطيع أن يتأكد من صحة معتقداته فهو (لا يستطيع الاستسلام للشك ، لأن عليه أن يتصرف بحزم ويقين فى المسائل العملية ، بل حتى فى المسائل الجسيمة : كالخلود الإنسانى ، والخير الأسمى والعلاقة بين الروح والجسد ، إذ لا وجود لأى اتفاق بين المدارس .. الفلسفية)[2] .

وقد ناقش باركلى أصول الرياضيات والعلم الطبيعى ، وذهب إلى أن المبادىء الرياضية والطبيعية (العدد — المقدار — اللامتناهى — الزمان — المكان — العلة .) غير معقولة ، ومن ثم لم تكن الرياضيات والعلم الطبيعى علوما ، وإنما هى فنون أو صناعات مفيدة فى العمل .

ومن هنا (أفاد باركلى سلاحا يطعن به الملحدين ، ويؤيد الدين :

إذا كان العلماء يقبلون المبادىء النظرية وهى غير معقولة ، فبأى حق يهاجمون العقائد الدينية ؟ وإذا كانوا يقبلون المبادىء النظرية لرماها العملى فلم لا يقبلون العقائد لنفس الغرض .؟)[3] .

وهذا هيوم إذ يعرض شكه « العقلى » فى الحجج التى يصطنعها (العقل) لاثبات وجود الله يعرض فى نفس الوقت حججه العلمية للاعتقاد .

يرى هيوم أن الحجة المستمدة من النظام فى الطبيعة — وهى أقوى

---

(١) الله فى الفلسفة الحديثة لجيمس كولينز ص ٥٣ ط ١٩٧٣ م

(٢) المصدر السابق ص ٧٦٤

(٣) الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٦٠ ، ١٦١ ط ١٩٥٧

حجج المذهب الالهي — لا تقوم على أسس موضوعية مفحمة ، (فضيا يتعلق بالتدليل المستمد من المماثـــلة — بين الصانع الانسانى والصانع الالهي لسنا فى موقف نكتسب فيه تجارب متكررة عن الأفعال الالهية الخلاقة وبالتالى لا نستطيع أن نحدد ذلك التشابه على وجه الدقة ، بل على النقيض من ذلك تستمد هذه الحجة قوتها الاقناعية من الميول اللاعقلية فى الطبيعية الانسانية بقبول وجود صانع ذكى قوى الكون بأسره .

ومن حكم هيوم المفضلة تلك الحكمة القائلة بأن « الفلسفة تستطيع أن تجعلنا شكاكا تماما لولا أن الطبيعة أقوى منها كثيراً .

أن عواطفنا ودوافعنا العملية ترغمنا بقوة على التصديق بوجود الاله حتى لو كان التحليل الفلسفى يؤكد لنا افتقادنا إلى وسائل الارتقاء إلى معرفة عنه تتسم بيقين برهانى ، وترجع ضرورة الاعتقاد فى الله إلى هذا الميل الذاتى فى طبيعتنا أكثر من رجوعها إلى طابع القهر الذى تنطوى عليه بنية النظام الكونى والتدبير الباطن الذى يكشف عنه العقل)[1] .

ويقول شلر فى رده على أعداء الدين : —

(إن فروض الدين كفروض العلم .

العالم يسلك كما لو كان فرضه صحيحاً انتظاراً لتحقيقه .

والمؤمن لم يفعل أكثر من ذلك ، إذ يسلم بفروضه وينتظر نتائجها العملية وكل الخلاف بين العالم والمؤمن هو أن تحقيق الفرض العلمى يتم فى وقت أقصر من تحقيق الفرض الدينى)[2] .

ويقول فضيلة الدكتور محمود حب الله رحمه الله بعد أن يعرض نصاً لوليم جيمس فى ارادة الاعتقاد ، (. . فالحياد التام ، أو الشك فى كل

---

(١) الله فى الفلسفة الحديثة لـكولنيز ص ١٧٢

(٢) وليم جيمس الدكتور محمود زيدان ص ٢٠٤ جا ١٩٥٨ م

الأمور الخيرية للانسان ، ومنها العقائد الدينية مجال من ناحية عملية .
فالعقيدة الدينية ضرورة عملية ، وضرورة نفسية للفرد والجماعة .)

ويقول أيضاً :

(فالعقيدة من ناحية نفسية حاجة مهيمنة وضرورة .

وأنها لكذلك من ناحية عملية أيضاً ، اذ أن العقائد تقدم نفسها لنا على الأقل — كما يقول وليم جيمس — كفروض يمكن أن تكون صحيحة ، وهي من الفروض المهمة التي لا يمكن تجاهلها والتي تتصل اتصالا وثيقاً بحياتنا العملية)[1] .

والمنهج العملي عند وليم جيمس — يعني : بالمتميز والجزئي ، والفردي المحدد المتعين ، وماله فاعلية وتأثير علينا ، . . . في مقابل المجـــرد والعام والساكن[2] .

وهو يرى أن التجربة الدينية حقيقة خاضعة للمنهج العلمي العملي اذ يتوفر لها خصائص التجربة الصادقة بصفه عامة ، اذ تقوم على حدس أصيل ولها آثار نافعة .

وتتصل بما تحت الشعور بظواهر معلومة وتتصل أيضاً بالتجربة الفيزيقية) .

مثل الإحساس عن بعد ، والتعاطف عن بعد ، والرؤيا[2] :

والتجربة الدينية لها على اختلاف صورها — عنده — خاصتان مشتركتان : احداهما القلق من الألم والشر ، والثانية الشعور بالنجاة من الألم أو الشر بفضل قوة عليا[3] .

---

(١) الحياة الوجدانية ص ٢٠٧ ، ٢٠٨

(٢) وليم جيمس الدكتور محمود زيدان ص ٨١

(٣) الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٤٥٥

وهو يقرر أن هذه الحالة ليست مزعنية لأن الحكم على الشجرة يكون بثمرتها وثمرة التجربة الدينية مجموعة فضائل مفيدة[1] .

والمنهج العملى فى التجربة الدينية عند وليم جيمس هو اتجاه مؤداه تحويل النظر عن الأوليات والمبادىء إلى الغايات والنتائج فالخلاف بين المادية والروحية ممتنع على الحل عندما يدور حول الماضى :

الله خلق العالم ؟ أم المادة قديمة ؟ أما بالنظر إلى المستقبل ، فإن الأمر يصبح هاما وخطيراً والمادية هنا لا تكفل لنا منافعنا العليا فى حين أن — الإيمان بالله يحقق أفضلية عملية كبرى ، إذ معناه أن العالم قد يهلك ولكن صلتنا بالله تنجينا[2] .

أن وليم جيمس بهذا يحسم المناظرات الفلسفية بالاحتكام إلى النتائج العملية ، أنه يرى أنه إذا لم ينتج فرق عملى بين قضيتين متقابلتين فالجدل فيهما عبث ...[3] .

ومن هنا فإنه يضع العمل مبدأ مطلقاً ، ويقول أحد أتباعه (إن تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر ..) .

ويقول بيرس (الاعتقاد ما على أساسه يكون الانسان مستعداً للسلوك)[4] .

---

(١) هذه فكرة الابتداء المنهجى فى الدخول إلى العقيدة عن طريق التفكير فى الحياة الآخرة .

(٢) أليس هذا هو منهج الرسول صلى الله عليه وسلم ؟ ألم يتجه الرسول فى منهجيته فى الدعوة إلى المستقبل ؟ إلى البعث ؟ إلى الحياة الأخروية ؟ أكان له جدل فى ماضى الكون بقدر ما كان له من تبصير بمستقبله ؟؟ .

(٣) ومن هنا كانت جميع المسائل التى نهى الرسول صلى الله عليه عن الجدل فيها كالجدل فى القضاء والقدر ، وفى ذات الله .. نوعا من العبث .

(٤) الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٤٠١

وليم جيمس الدكتور محمود زيدان ص ٣٩

والتي نخرج به من جلوسنا في تلادى الشك والاستماع إلى أعضائه هو أنهم يتفقون على أن الضرورة العملية تبرز كنقطة ضوء ساطع في وسط أفق الشك المظلم ، ثم يجدون من هذه الضرورة العملية عاملا يزيح ركام الشك وأنقاضه من الطريق إلى معرفة الله .

والإمام الغزالي يقرر (أن الأولى بأكثر الخلق الاشتغال بالعمل والاقتصار من العلم على القدر الذي يعرف به العمل ...) ، وهو يرى أن (من العمل العلم العملي أعني ما يعرف به كيفيته) ، ويقرر أيضاً أنه (لكون الصواب في العمل لأكثر الخلق استقصاه النبي ﷺ تفصيلا وتأصيلا ، حتى علم الخلق الاستنجاء وكيفيته ، ولما آل الأمر إلى العلوم النظرية أجمل ولم يفصل ، ولم يذكر من صفات الله إلا أنه « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير »)[1] .

إلا أن الامام الغزالي بعد ذلك حاول أن يرفع من شرف العلم النظري إلى مرتبة أعلى من مرتبة العلم العملي لأن الرسول ﷺ (بعد إجمال العلم ذكر من تعظيمه وتشريفه وتقديمه على العمل مالا يكاد يحصى ؛ كقوله ﷺ « تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة[2] » ، وكقوله ﷺ « فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب »)[3] .

وهو يرى أن المقصود في العلم المفضل هنا العلم النظري لا العملي. وذلك لأمرين : —

---

(١) ميزان العمل الغزالي ص ٢٢٧ وما بعدها ط ١٩٦٤ .

(٢) أخرجه البيهقي في السنن بلفظ (تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة) وفيه ابن بكير وهو ضعيف .

(٣) ذكره الامام السيوطي في الجامع الصغير من رواية أبي نعيم في الحلية عن معاذ ورمز له بالضعف وذكر مثله من رواية الترمذي عن أبي أمامة « فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم ، أن الله عز وجل وملائكته وأهل السماوات والأرضين حتى النملة في جحرها وحتى الحوت ليصلون على معلم الناس الخير » ورمز له بالصحة ، وقد ذكره أيضاً الامام البغوي في الحسان في مصابيح السنة عن أبي أمامة عن الرسول صلى الله عليه وسلم.

(أحدهما أنه فضل العالم على العابد والعابد هو الذى له العلم بالعبادة وإلا فهو عابث فاسق).

وما دام الأمر كذلك : أن العالم أفضل من العابد ، والعابد لديه العلم العملى فالذى فضله الرسول ﷺ هو العلم النظرى .

(والثانى : أن العلم بالعمل لا يكون أشرف من العمل لأن العلم العملى لا يراد لنفسه وإنما يراد للعمل وما يراد لغيره يستحيل أن يكون أشرف منه)[1] .

وما دام الأمر كذلك : أن العلم العملى لا يكون أشرف من العمل فإن الذى فضله الرسول على العمل هو العلم النظرى .

والذى أراه أن الوجهين اللذين ذكرهما الامام الغزالى لنفى أن يكون المراد بالعلم الذى مدحه الرسول ﷺ العلم العملى غير سليمين :

أما عن الوجه الأول : — فلأن ما لدى العابد لا يلزم أن يكون هو العلم العملى الذى يصلح له ولغيره من الناس ،أو ما يصلح لعبادته التى تفرغ لها ولغير ذلك من شئون الحياة العملية ، فهو يكفيه من كل ذلك مختصر فى العبادة يصلح لحاله لا يسمى به عالماً علماً عملياً ، وكلما شعر بنقص فيما يعلم عن عبادته ، تدعو اليه حال جديدة لجأ إلى صاحب العلم العملى الذى هو فوقه .

وأما عن الوجه الثانى : — فإنه ليس كل ما يراد لغيره فهو دونه فى المرتبة على وجه الاطلاق ، وإلا اطرد الكلام فى القرآن — وحاشاه — لأنه يراد لنجاة الانسان وسعادته فى الدنيا والآخرة .

والذى ارتضيه أن المقام فى الاسلام وفى توجيهات الرسول هو مقام الدعوة إلى العمل ، وإلى العلم العملى بمفهوم يشمل كل ماله صلة بالعمل ،

---

(١) أنظر ميزان العمل للامام الغزالى ص ٢٢٧ — ٢٣٠

ومن ذلك الاعتقادات التي لها صلة بالعمل ، كالعلم بالآخرة . والعلم بعلم الله ، وشموله للصغيرة والكبيرة ، والعلم بعصمة الرسل ، إلى أمثال ذلك ، أما العلم بزيادة الصفة على الذات أو عدم زيادتها عليها ، والعلم بخلق القرآن أو قدمه ، والعلم بكيفية التوفيق بين ما يشعر به الإنسان من كونه مخيراً في حالات من ناحية وعلم الله وإرادته وقضائه وقدره من ناحية أخرى :

كل هذا من العلوم التي لا صلة لها بالعمل وهي من العلوم النظرية التي لاحظ الإمام الغزالي — بحق — أنها مما أجمله الرسول ولم يدع إلى التعمق فيه ، فهو ليس مما ينشغل به الإنسان ، والرسول ﷺ لم يكن يتوجه في ذلك إلى أكثر الناس فحسب ، كما ذهب اليه الإمام الغزالي ، إذ لو كان العلم النظري المنبت عن العمل مما يحسن أن ينشغل بعض الناس به أو يحصلوه لندب اليه قلة من الناس ، ولجعله فرض كفاية ، أو لجعله مما يتسابق فيه المتسابقون ، « والسابقون السابقون أولئك المقربون »

١٠ — (الواقعة)

كما فعل في العبادة إذ فتح فيها الشارع الطريق إلى منتهاه لمن يسبق اليه ، « قم الليل إلا قليلا ، نصفه أو انقص منه قليلا أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلا » (٢ — ٤ المزمل)

وفي ميدان المتكلمين نجد اقرارهم لما يسمى العقل العملي ، وهو (قوة التصرف في الموضوعات واستنباط الصناعات وتمييز المصالح من المفاسد لانتظام أمر المعاش والمعاد) وهو يستعين بالعقل النظري من جهة أن أفاعليه تنبعث عن آراء جزئية مستنبطة عن الآراء الكلية [1] .

والمتكلمون وإن كانوا قد ربطوا العقل العملي بالعقل النظري ليستعين به من الجهة التي أشار اليها النص السالف ، فانني أرى أن له — أي للعقل

---

(١) شرح المقاصد ج٢ ص ٤٥ .

العملى — ضرورة خاصة به ، يمكنه أن يضعها أساسا لبنائه ، دون حاجة إلى التماس اليقين فى ضرورات العقل النظرى .

والضرورة التى نتحدث عنها فى « الضرورة العملية » ليست من باب (ما حمل عليه الشىء ، واكره وجبر عليه، ولو جهد فى التخلص منه وأراد الخروج عنه واستفرغ فى ذلك جهده لم يجد منه انفكاكا ولا إلى الخروج عنه سبيلا)[1] .

ولكن المقصود بها ما يقف عند حد (الإلجاء الذى لا يخرج الملجأ عن أن يكون على العمل قادراً وباختياره متعلقاً)[2] .

إننا فى الضرورة العملية نجد أنفسنا فى موقف يدفعنا دفعا لا قبل لنا بتجاهله إلى ممارسة حياتنا والتصرف فى أمورنا . . . على وجه نستفيد فيه بقوانا الأخرى :

العقلية .

والحسية .

والوجدانية .

وإذا كان لنا أن نشك فى قدرة هذه القوة وإمكاناتها ، فاننا نجد المنطلق ثابتاً فى الضرورة العملية .

وإذن فالضرورة العملية لا تستند إلى قوة من هذه القوى ، فإن هذه القوى تتهاوى أمام النقد ، بينما تقف هى شامخة لترد إلى هذه القوى اعتبارها طالما تقيدت بنطاق هذه الضرورة ، أو بما ينبنى عليها من الأمور العملية .

والضرورة العملية مشتركة بين الإنسان والحيوان لذلك كان لا بد لها

---

(١) أنظر اللمع للأشعرى ص ٧٥ .

(٢) أنظر « النظر والمعارف للقاضى عبد الجبار ص ٣١٧ .

من شروط أو قيود تجعل منها نوعا خاصا بالإنسان هو الذى نقصده هنا :
ذلك ألا تتعارض مع الإنسان كإنسان .

بمعنى : ألا تتناقض مع قواه .

العقلية .

والوجدانية .

والحسية .

وإذ كانت هذه الشروط أو القيود هى التى ترفع ما نقصده بالضرورة العملية عن مستوى الضرورة العملية الحيوانية ، إلى مستوى الضرورة العملية الإنسانية ، فانها فى نفس الوقت هى ما يقعد بها عن حق التحليق فى مستويات من العلم أو العمل ، تكون فوق الطاقة البشرية ، وهو ما تقع فيه الفلسفة اليقينية التى لا تكتفى بغير المعرفة المطلقة ، ومن هنا تناقضت هذه الفلسفة مع الإنسان ، لأنها تناقضت مع عقله ، لأنها مطلقة ، وعقل الإنسان محدود .

إن اليقين كقيمة عقلية مطلقة لا تسأل عنه الضرورة العملية .

كذلك فان اليقين كقيمة إنسانية مطلوبة لا تعطيه الضرورة العملية .

إن قيمة الضرورة العملية فى أنها بالرغم من أن اليقين لا ينبع منها :

فهى ضرورية .

وهى ملزمة .

وهى ملجئة .

والمنهج الذى يقف على أرض الضرورة العملية لا يرد عليه نقص اليقين لأنه من ناحية البداية ، يأخذ بالظن بمعناه الاصطلاحى[1] .

والضرورة العملية هى الأمارة الكبرى لترجيح أحد الطرفين .

---

(١) أنظر هذه الرسالة ص

إن الضرورة العملية تعنى أن طلب اليقين فى البداية مضاد لها ، لأن المقصود منها :

« إلجاء الموقف الحيوى للإنسان إلى اتخاذ سلوك ما . »

وهذا الالجاء لا يتوقف على أمر خارج عنه ، ولا يحتاج إلى مبرر من النظر ولا يصبر على محاولات الوصول إلى اليقين .

وهذا المنهج من ناحية النهاية : —

لا يقفل الطريق إلى اليقين . إنه اذ يبدا من الظن ، يترك المقام مفتوحا لاحتمالات الوصول إلى اليقين فى النهاية .

وكذلك فعل المنهج الإسلامى .

بدأ من نقطة يقف عندها الناس جميعاً موقف الاقرار .

إنه إذا كان القرآن الكريم يدعو أهل الكتاب إلى كلمة سواء (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم : .) ٦٤ آل عمران .

فان الاسلام فى مشكلة المعرفة — يدعو الناس جميعا إلى كلمة سواء بينهم أيضا :

تلك هى الضرورة العملية،وسنحاول فى الفصل التالى أن نبين الصورة المعينة الضرورة العملية التى بدأ منها المنهج الاسلامى .

الفصل الثاني

التعرض لمعرفة الله

بعد أن يتجرد الإنسان من الشك باسم الضرورة العملية على الوجه الذى بيناه فى الفصل الأول ، يتقدم باسم هذه الضرورة أيضا ليتعرض لمعرفة الله وتعرضه لهذه المعرفة ، يتم على مرحلتين تسلم أولاهما للثانية .

وأولاهما مرحلة الانذار .

وثانيتهما : مرحلة التصديق.

ولكل من هاتين المرحلتين مبرراتهما من ناحية الضرورة العملية ، أو العقل العملى بوجه عام .

وهذا ماسوف نبينه بعد .

القسم الأول

الانذار

نزل قوله تعالى : —

« يا أيها المدثر ، قم فأنذر »

متضمنا تحديد نقطة البداية فى الدعوة إلى الاسلام وهى « الانذار »

يقول المفسرون : —

(أختلف فى أول ما نزل من القرآن اختلافا طويلا . وتحقيق المعتمد منه وطريق الجمع بين الأحاديث المتناقضة فيه أن أول مانزل على الإطلاق « اقرأ باسم ربك » إلى قوله تعالى « ما لم يعلم . » وأول ما نزل بعد فترة

الوحى « يا أيها المدثر » إلى « والرجز فاهجر ».

وفى أبى السعود روى عن جابر رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه قال : كنت على جبل حراء فنوديت يا محمد : أنك رسول الله فنظرت عن يمينى ويسارى فلم أر شيئا . فنظرت فوقى فاذا به قاعد على عرش بين السماء والأرض — يعنى الملك — فرعبت ، ورجعت إلى خديجة فقلت دثرونى فنزل جبريل بقوله « يا أيها المدثر »[1] وذكر الإمام مسلم مثله فى باب بدء الوحى ، عن جابر أيضا .

وما نذهب إليه هنا من كون الانذار هو البداية المنهجية فى الدعوة إلى الإسلام لا يتوقف على كون هذه الآية قد نزلت قبل قوله تعالى « اقرأ باسم ربك » ذلك لأنه مع التسليم بأن أول سورة العلق هو أول ما نزل من القرآن ، وان قوله تعالى « يا أيها المدثر » نزل تاليا لها فإن ما جاء فى أول المدثر هو الذى يمثل بداية الدعوة العامة ، أما أول سورة العلق فلم يتعلق بتوجيه الدعوة ، وإنما هو خطاب متعلق بالرسول ، وتوجيه الدعوة جاء متضمنا نقطة البداية فيه فى قوله تعالى :

« يا أيها المدثر ، قم فأنذر » .

وإذا كانت الآيات الأولى من هذه السورة تبين الانذار كنقطة البداية فى الدعوة ، فإن وصف الرسول بالنذير البشير فى آيات كثيرة من القرآن الكريم ، يلقى الضوء على كون « الانذار » هو من الناحية المنهجية أساس الدعوة وركنها .

لقد جاء اسناد هذه المادة «أنذر» إلى الرسول كتحديد لمهمته فى الدعوة، بصيغ مختلفة ، على النحو التالى : —

---

(١) أنظر حاشية الجمل على تفسير الجلالين فى تفسير قوله تعالى : — « يا أيها المدثر » .

« أنذَر »	١	« أنذرتكم »	٢	« أنذرتهم »	٢
« أنذرناكم »	١	« أنذرَهم »	١	« أنذرُكم »	٢
« تنذر »	١٠	« تنذرهم »	٢	« ينذر »	٥
« لينذركم »	٢	« ينذرونكم »	٢	« أنذر »	٦
« أنذرهم »	٢	« أنذروا »	١	« أُنذروا »	٢
« لينذروا »	١	« ينذرون »	١	« نذير »	٣١
« نذيرا »	١٢	« النذُر »	٨	« نُذُر »	٦
« منذر »	٥	« منذَرون »	١	« منذرين »	٩
« منذرين »	٥				

فهذه جملتها مائة وعشرون ، كلها تدور حول قيام الرسول بمهمة الانذار

ومع أن التبشير يقترن بالانذار فى تحديد مهمة الرسول فى الدعوة إلا أننا نجد أن هذه المادة « بشر » لم تأت فى القرآن على هذا النحو إلا ثلاثا وخمسين مرة ، منها ما كان فى معنى الانذار وهو ثمانى مرات ، من نحو قوله تعالى « فبشرهم بعذاب أليم » . فيكون ما تمحض لمعنى البشارة من هذه المادة خمسا وأربعين آية وما تمحض للانذار مائة وثمانيا وعشرين ، ولا شك أن لهذا كله دلالته فى ايضاح جوهرية الانذار من حيث منهجية الدعوة إلى الدخول فى الاسلام .

فاذا انتقلنا إلى الحديث النبوى ، نجد من الصحيح ما رواه الشيخان بسندهما عن رسول الله ﷺ :

قال (مثلى ومثل ما بعثنى الله به كمثل رجل أتى قوما فقال : يا قوم أنى رأيت الجيش بعينى فأنا النذير العريان فالنجاء النجاء ، فأطاعته طائفة فأدلجوا على مهلهم فنجوا وكذبته طائفة فصبحهم الجيش فأجتاحهم)(١) .

(١) رواه البخارى بسنده عن أبى هريرة فى كتاب أحاديث الأنبياء .

فإذا انتقلنا إلى وقائع السيرة نجد من الصحيح ما يأتى : —

روى الشيخان عن أبى هريرة والبلاذرى عن ابن عباس ، ومسلم عن قبيصة ابن المخارق رضى الله عنهم : (أن رسول الله ﷺ لما أنزل عليه « وأنذر عشيرتك الأقربين » — وكان قد مكث يدعو سراً أربع سنين — قام على الصفا فعلا أعلاها حجراً ثم نادى .

يا صباحاه .

فقالوا : من هذا ؟

وجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج أرسل رسولا لينظر ما هو ، فجاء أبو لهب ، وقريش فاجتمعوا اليه فقال رسول الله ﷺ : إن أخبرتكم أن خيلا تخرج من سفح هذا الجبل تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقى ؟

قالوا : ما جربنا عليك كذبا .

فقال : يا معشر قريش أنقذوا أنفسكم من النار ، فإنى لا أغنى عنكم من الله شيئا .

يا بنى عبد مناف أنقذوا أنفسكم من النار فإنى لا أغنى عنكم من الله شيئا .

يا بنى كعب بن لؤى أنقذوا أنفسكم من النار فإنى لا أغنى عنكم من الله شيئا .

يا عباس عم رسول الله ﷺ أنقذ نفسك من النار فإنى لا أغنى عنك من الله شيئا .

يا صفية عمة محمد ، ويافاطمة بنت محمد أنقذا أنفسكما من النار فإنى لا أملك لكما من الله شيئا . غير أن لكما رحما سأبلها ببلالها ، إنى لكم نذير بين يدى عذاب شديد .) .

ثم قال رسول الله ﷺ : —

(يا بنى عبد المطلب، إنى والله ما أعلم شابا من العرب جاء قومه بأفضل مما جئتكم به إنى قد جئتكم بأمر الدنيا والآخرة .

وفى رواية أخرى للبلاذرى أنه كان مما قاله الرسول ﷺ لقومه حين جمعهم :

إن الرائد لا يكذب أهله ، والله لو كذبت الناس جميعا ما كذبتكم ، ولو غررت الناس ما غررتكم ، والله الذى لا إله إلا هو إنى لرسول الله اليكم خاصة وإلى الناس كافة ، والله لتموتن كما تنامون ولتبعثن كما تستيقظون ولتحاسبن بما تعملون ، ولتجزون بالإحسان إحسانا وبالسوء سوءا ، وإنها للجنة أبدا أو النار أبدا وأنكم لأول من أنذر .

ومثلى ومثلكم كمثل رجل رأى العدو فانطلق يريد أهله نخشى أن يسبقوه فجعل يهتف يا صباحاه .)[1] .

والنار التى ينذر بها الناس على هذا النحو تبدو وكأنها حادث كونى عام يتعرض له البشر ، وغيرهم . هذا ما يشير اليه أسلوب الإعلان الانذارى الذى أعلنه الرسول فى أول الدعوة والذى قدمناه آنفا .

وهو ما تؤكده آيات القرآن بعد ذلك كقوله تعالى : —

« فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة » ٢٤ البقرة .

وقوله تعالى : — « قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة» ٦ سورة التحريم

وفى اعتقادى أن حادث الفيضان ، وانذار سيدنا نوح عليه السلام به نموذج دنيوى مصغر لحادث النار فى الآخرة والانذار بها فى الدنيا . ذلك

---

(١) أنظر سبل الهدى والرشاد فى سيرة خير العباد للامام محمد بن يوسف الصالحى الشامى جـ ٢ ص ٤٣١ إلى ص ٤٣٤ ط ١٩٧٤ م .

لأن الفيضان جاء ليتعرض له الناس جميعا وغيرهم من الكائنات .

وليس أدل على ذلك من الربط الوثيق الذى جاء بينهما فى القرآن الكريم إذ يقول سبحانه وتعالى (إنا لما طغى الماء حملناكم فى الجارية لنجعلها لكم تذكرة وتعيها أذن واعية . فإذا نفخ فى الصور نفخة واحدة وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة . فيومئذ وقعت الواقعة). (١١/١٥) .

وتأمل ما جاء فى هذه الآيات :

أولا : من الربط بين الموضوعين بالفاء .

ثانياً من كون الخطاب فى حادث الطوفان موجها للإنسانية كلها .

ثالثاً : من تعقيب على حادث الطوفان بقوله تعالى « لنجعلها لكم تذكرة ، وتعيها أذن واعية » وهو تعقيب موجه للناس جميعا .

وهذا الحادث الكونى العام ينجو منه الإنسان المسلم برحمة الله أولا من حيث هو إنسان حى حساس يتعذب بهذا الحدث ، وبعدله سبحانه وتعالى ثانياً بوصفه — أى الإنسان — مسلما مستجيبا لنداء ربه ، أما الكافر فلا وسيلة لنجاته من هذا الحدث الشامل العام الذى يتعرض له الناس وغيرهم من الكائنات لأنه قطع صلته بالله الذى بيده وحده النجاة .

« نسوا الله فنسيهم .. » ٦٧ التوبة ،

« فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا » ٥١ الأعراف .

« وقيل اليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا » ٣٤ الجاثية .

« لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب ٢٦ ص

ومن هنا كانت هذه النار — مع كونها حدثا كونيا عاماً — قد (أعدت للكافرين) ٢٤ سورة البقرة .

لأن المسلمين ينجون منها باستجابتهم للإنذار الذى جاءهم عنها .

والكافرون هم الذين يقعون فيها لغفلتهم عن هذا الانذار .

هذا هو منطق الانذار باليوم الآخر ، وهو ما واجه به الرسول ﷺ قومه .

ومن هنا كانت أولية الإنذار باليوم الآخر فى منهج الدخول فى الإسلام.

ليس من شك فى أن اليوم الآخر من حيث هو قضية من قضايا الايمان لا يأتى أولا ، وإنما يسبقه الايمان بالله ، والرسول .

وإنما الأولية التى نقصدها أوليه منهجية .

إن المنهج الكلامى المعتاد مع تسليمه بأولية الايمان بالله ، بالنسبة لسائر القضايا الأخرى يضع فى مقدمة المنهج اعتقاد أن العالم حادث .

ذلك لأن الكلام عن أولية منهجية لا يعنى أولية من حيث الرتبة والموضوع .

والذى حدث بالفعل أن الانذار باليوم الآخر كانت له أولية منهجية فى المنهج الشرعى للدخول فى الاسلام.

كان هذا الانذار على الوجه الذى ذكرناه ، قويا ، واضحا شديد التركيز على التخويف من عذاب منتظر ، واضعا ذلك فى صورة من التشبيه بما يحدث فى الدنيا لا يمكن تجاهلها مهما تكن عقيدة السامع أو اتجاهاته . العقلية أو العقدية.

(أن أخبرتكم أن خيلا بالوادى تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقى؟).

(مثلى ، ومثلكم كمثل رجل رأى العدو فانطلق يريد أهله ، فخشى أن يسبقوه فجعل يهتف يا صباحاه .) .

وفى اعتقادى أن ابتداء الدعوة إلى الدخول فى الاسلام بالانذار بعذاب الآخرة لم يكن مصدره أن المشكلة الأولى – وهى مشكلة الألوهية- قد انتهى بحثها أو أنها ليست واردة بإطلاق .

ربما قيل إن موضوع وجود الله لم يكن يمثل المشكلة الأولى .

لكن ما الرأى فى مشكلة التوحيد ؟

لماذا تقدم الانذار بالعذاب الأخروى عليها منهجيا ؟

أو على أقل تقدير : لماذا صحب الانذار طرح مشكلة الألوهية على هذا النحو القوى الرهيب ؟

لماذا لم تنقض فترة كافية فى الجدل حول مشكلة الألوهية ولم تعقد المجادلات والمناظرات والمباحثات لفترة طويلة ، قبل الإقدام على طرح هذا الإنذار الخطير ؟

ربما يقول قائل :

إن هذا إنما كان بحكم شخصية الرسول ﷺ ، أو بحكم بيئته .

وقائل هذا يعنى بذلك الأمية الغالبة على البيئة ، التى تمنع من الترسل الجدلى ، والنظر التجريدى ، وربما يعنى المزاج العملى الذى اتصف به العرب آنذاك ، قاصداً أن هذا الاتجاه العملى لم يكن إلا فصلاً أول من فصول الدعوة الاسلامية ، قضت به الضرورة ، وليس أمراً ذاتيا للدعوة الاسلامية ، تأتى من بعده فصول وفصول تتطور بتطور الأفراد والجماعات تسمح بأن تحل التأملات التجريدية والمجادلات الكلامية محل هذا الاتجاه « الإنذارى » فى منهجية الدعوة الاسلامية .

وأرد على هذا بأن أقول : —

أولا : — إن حدود شخصية الرسول ﷺ وملامحها هى فى نفس الوقت حدود الرسالة الاسلامية وملامحها ، إذا أردنا أن نأخذ هذه الرسالة من زاوية التطبيق . وفى هذا يأتى قوله تعالى « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ، وذكر الله كثيراً »
٢١ الأحزاب

ويأتى قوله تعالى « والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى ، وما

ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى ».

ويأتى — فى عبارة موجزة قاطعة — قول السيدة عائشة رضى الله عنها : «كان خلقه القرآن».

ذكره السيوطى فى الصغير عن أحمد فى مسنده ، وعن مسلم ، وأبى داود ورمز له بالصحة.

وإذن فعند ما نتحدث عن شخصية الرسول ﷺ أو عن معلم من معالمها فان حديثنا فى الوقت نفسه عن الرسالة الاسلامية فى واقع الحياة .

ثانيا : — إن ما كان من طبيعة المجتمع العربى الخاص وكان له أثر فى تكوين شخصية الرسول ﷺ أو تحديد معلم من معالمها فانه يجب النظر اليه على انه لم يكن قيداً على هذه الشخصية مفروضا عليها من خارج الرسالة الاسلامية أو ضد طبيعتها ، وإنما هو أمر وارد فى طبيعة هذه الرسالة ، مقصود فى تشكيلها وابلاغها للناس ، ضرورة أن هذه الرسالة من الله سبحانه الذى لاتحد ارادته الحدود البشرية أو الاجتماعية .

وكما أن شخصية الرسول ﷺ الخاصة لم تكن قيداً على الرسالة وانما اتسعت لها بجميع أبعادها وأغوارها و «فصلت» الشخصية على «مقاس» الرسالة — مع الاعتذار عن هذا التعبير — فكذلك لم تكن البيئة الاجتماعية قيداً على الرسالة ، وانما اختيرت — أى البيئة — بما لها من أبعاد وأغوار وملامح ، من بين البيئات العديدة الممتدة ، على مدى التاريخ كله ، والأرض كلها ليكون ما يظهر منها من خلال شخصية الرسول ﷺ وعاء متسعاً لابعاد الرسالة وأغوارها ، منطبقا عليها وافيا بها .

و «الله أعلم حيث يجعل رسالته».

إنه سبحانه القادر على اختيار الشخص المناسب تماما لرسالته ، وعلى اختيار البيئة المناسبة ، هو القادر على تهيئة كل من هذين ، على امتداد

الزمان وامتداد المكان ، فإذا وجدنا اختياراً منه سبحانه لشخص ، واختياراً منه سبحانه لبيئة ، فهذا يعنى أن الحدود الشخصية لهذا الشخص لم تكن قيداً على الرسالة وانما تجسيداً لها ، ويعنى أن الحدود الذاتية لتلك البيئة — من خلال « مصفاة » الشخص المرسل - لم تكن قيداً على هذه الرسالة وانما كانت وعاء لها

لقد اختار الله هذا الرسول ، وهذه البيئة لا لتكون قيداً يحد من اكتمال الرسالة على يد الوحى ، وإنما لتكون وعاء لها ، فهى من ثم تتسع لما جاءت به الرسالة ولكل احتمالاتها ، ولو ضاقت عنها لكان فى الأرض متسع لا يضيق ، لقد كان من الممكن لصاحب الرسالة — الله سبحانه — تهيئة أخرى للشخص ، وتهيئة أخرى - للمجتمع ، وتهيئة أخرى للزمن فتلك هى الرسالة الأخيرة الخاتمة .

وإذن فإن تفسير الاتجاه إلى الانذار باليوم الآخر كحلقة أولى فى منهج الدعوة الاسلامية بأنه انما كان بحكم الشخص ، أو بحكم البيئة هو تفسير فاسد .

أن هذا الاتجاه لا يمكن تفسيره إلا على أساس كونه اتجاها ذاتيا فى صلب الرسالة الاسلامية وأى تعديل فيه ، أو إضافة اليه ، تصبح انحرافا أو على أحسن الفروض تصبح سطحية مؤقتة ، تنشأ بحكم الضرورة ، وتزول بزوالها .

والآن ما هو تفسير هذه الحقيقة « أولية الإنذار فى منهج الدعوة » على النحو الذى يتمشى مـــع كون هذه الأولية من ذاتيات الرسالة الاسلامية ؟

إن تفسير هذه الأولية : ـ

يتضح عند ما ندرك ما ينطوى عليه الانذار من « الضرورة العملية»

وتوضيح ذلك عند العلامة ابن المرتضى المعروف بابن الوزير الذى ادرك هذا المعنى الذى ينطوى عليه « الانذار بعذاب الآخرة » . إذ يقرران « من واجب العاقل أن يدفع عن نفسه المضار المحتملة » .

ويقول : (لأن السلامة متحققه فى الإيمان والخطر مأمون فيه ، والمهالك مخوفة فى مخالفته) [1] .

ويستشهد لهذا بقوله تعالى :

« قل أرأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو فى شقاق بعيد » ٥٢ فصلت .

وقوله تعالى :

« وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر » ٣٩ النساء

وقوله تعالى :

« اتقتلون رجلا ان يقول ربى الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم ، وإن يك كاذبا فعليه كذبه وإن يك صادقا يصبكم بعض الذى يعدكم » ٢٨ غافر

وقوله تعالى :

« وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله مالم ينزل به سلطانا » ٨١ الانعام .

وهنا تبرز مهمة الانذار بعذاب الآخرة ، فهى الداعية إلى تصديق الرسول فى ما يأتى به ، من قضايا فى العقيدة أو فى الشريعة ، وذلك لأن تكذيبه يعرض لأعظم الاخطار ، أنه يعرض لخطر الخلود فى النار .

وهذا ما ادركه أيضا — من قبله — الإمام الغزالى إذ يبين فى كتابه ميزان العمل أن الإنسان أمام اعتقاد أن الموت عدم محض ، وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لها لا يخلو أن يكون واحدا من أربعة :

اما أن يكون قاطعا ببطلانه :

---

(١) ايثار الحق ص ١٨

أو ظانا لبطلانه .

أو ظانا لصحته ظنا غالبا ، ومجوزا لبطلانه بطريق الإمكان البعيد .

أو قاطعا بصحته .

وعلى كل حال فإنه يجب أن يعتقد بصحة الآخرة وأن يعمل لها .

أما فى الحالة الأولى فبين .

ويلحق بها الحالة الثانية .

وعن الحالة الثالثة يقول :

(وإن كنت تظن صحته ظنا غالبا (يعنى صحة الاعتقاد بأن الموت عدم محض وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لهما) . .

ولكن بقى فى نفسك تجويز صدق الأنبياء والأولياء وجماهير العلماء ولو على بعد فعقلك ايضا يتقاضاك سلوك طريق الأمن واجتناب مثل هذا الخطر الهائل فانك لو كنت فى جوار ملك ، وأمكنك أن تتعاطى فى واحد من محارمه مثلا عملا من الأعمال تظن ظنا غالبا أنه يقع منه موقع الرضا فيعطيك عليه خلعة ودينارا . . .

ويحتمل احتمالا على خلاف الظن الغالب أنه يقع منه موقع السخط فينكل بك ويفضحك ، ويديم عقوبتك طول عمرك . . .

أشار عليك عقلك بأن الصواب ان لا تقتحم هذا الخطر .

فإنك إن فعلت واصبت فمزيته دينار لا يطول بقاؤه معك ، وإن أخطأت فنكاله عظيم ، يبقى معك طول عمرك . فليس تفى ثمرة صوابه بغائلة خطئه .

ولذلك إذا وجدت طعاما ، وأخبرك جماعة بأنه مسموم أو شخص واحد حاله دون حال نبى واحد فضلا عن أن يقدر على التأييد بالمعجزة ، وغلب على ظنك كذبه كما غلب على ظنك الآن كذب الأنبياء كلهم . . .

ولكن جوزت مع ذلك صدقه ، وعلمت : أنه ليس فى اكله إلا

التلذذ بطعمه وحلاوته وقت الذوق . . .

وإن كان مسموما ففيه الهلاك . . .

فعقلك يشير عليك باجتناب الخطر إن كنت من زمرة العقلاء .

ولهذا قال على رضى الله عنه لمن كان يشاغبه ويمارى فى امر الآخرة :

« إن كان الأمر على ما زعمتَ تخلصنا جميعا . وإن كان الأمر كما قلتُ فقد هلكتَ ونجوتُ » .

وقد تبين لك على القطع أن العظيم الهائل إن لم يكن معلوما فبالاحتمال يتقدم على اليقين المستحقر .) .

ثم يتحدث عن هو فى الحالة الرابعة ، وبعد أن يلفت نظره إلى أنه لا برهان لديه على ما قطع بصحته يبدأ معه من السعادة الدنيوية التى يحرص عليها ولا ينكرها :

(وأعلى السعادات الدنيوية العزة والكرامة والمكانة والقدرة والسلامة من الغموم والهموم ودوام الراحة والسرور) .

ثم يبين أن العلم بالآخرة والعمل من أجلها ، يحقق هذه السعادة فى الدنيا .

(ـ فإذن العالم العامل أحسن الناس حالا عند من رأى السعادة مقصورة على الدنيا ، فإن الدنيا ليست تصفو لأحد وليس يفى جدواها بمشاقها .

فالممعن فى اتباع الشهوات ، والمعرض عن النظر فى المعقولات ، شقى فى الدنيا باتفاق . . .

وشقى فى الآخرة عند الفرق الثلاث إلا عند شرذمة من الحمق لا يؤبه لهم ، ولا يعبأ بهم ولا يعدون فى زمرة العقلاء رأسا .

فقد تبين أن الاستعداد للآخرة بالعلم والعمل ضرورى فى العقل) [1]

وفى موضع آخر ، يذكر الغزالى فى كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد أن الأنبياء يأتون بأوامر :

(١) ميزان العمل ص ١٨٠ إلى ص ١٩٣

١ — ينذرون فيها مخالفيهم « بالمصير إلى النار » .

٢ — ثم لا يقتصرون على مجرد الاخبار بل يستشهدون على صدقهم بالمعجزات .

ثم يقرر أنه بمجرد السماع — وقبل امعان النظر فى المعجزات — يسبق إلى عقل السامع بل يغلب على ظنه امكان صدق الرسول .

ويقول (وهذا الظن البديهى أو التجويز الضرورى ينزع الطمأنينة عن القلب ويحشوه بالاستشعار بالخوف ويهيجه للبحث والافتكار ويسلب عنه الدعة والقرار ويحذره مغبة التساهل والاهمال ، ويقرر عنده أن الموت آت لامحالة وإن ما بعد الموت منطو عن ابصار الخلق، وأن ما أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الإمكان ، فالحزم ترك التوانى فى الكشف عن حقيقة هذا الأمر).

ثم يضرب مثالا لذلك : فيقول :

(فما هؤلاء — مع العجائب التى اظهروها — فى امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم بأقل من شخص واحد يخبرنا عند خروجنا من دارنا بأن سبعا من السباع قد دخل الدار فخذ حذرك واحترز منه لنفسك جهدك ، فإنا بمجرد السماع إذا رأينا ما أخبرنا عنه فى محل الامكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالغنا فى الاحتراز) .

ثم يقول (فالموت هو المستقر والوطن ، فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهما ؟) .

وإذا كان الغزالى يتجه بعد ذلك — خلافا لما جاء فى ميزان العمل ، وخلافا لما تقضى به دلالة المثال الذى ذكره — إلى أن هذا الانذار يدفعنا إلى النظر على النسق الكلامى . فى أن لنا ربا أم لا . وإن كان فهل يمكن أن يكون حيا متكلما حتى يأمر وينهى ويبعث الرسل ...

وإن كان متكلما فهل هو قادر على أن يعاقب ويثيب إذا عصيناه أو اطعناه

وإن كان قادرا فهل هذا الشخص بعينه صادق فى قوله أنا الرسول اليكم . . .
فان اتضح لنا ذلك لزمنا لا محالة إن كنا عقلاء أن نأخــذ حذرنا وننظر لأنفسنا ونستحقر هذه الدنيا المنقرضة بالإضافة إلى الآخرة الباقية . . .

فانى أقول : —

بل يلزمنا أن نأخذ حذرنا ونستحقر هذه الدنيا بالإضافة إلى الآخرة من قبل أن تجرى هذه البحوث الطويلة التى يقضى العمر ولا تنقضى .

وهذا ما تقضى به دلالة المثال الذى ضربه .

إن من الحماقة أمام الإنذار أن نرجىء تصديقه والعمل بمقتضاه حتى نجرى هذه البحوث .

وإن الغزالى اتجه إلى ذلك فى بداية كلامه عندما قال « سبق إلى عقله إمكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك بأول السماع قبل أن يمعن النظر » .

وفيم يكون النظر على هذا النحو الكلامى المعهود والنذير يتحدث عن أمور مغيبة ؟؟

إن النظر فى الناحية الموضوعية لما جاء به النذير على النحو النظرى المدقق يأتى بعد العمل بمقتضى الإنذار ، والنظر يأتى هنا لا للوصول به إلى معرفة أن ماجاء به النذير ، حق لا شك فيه . . . ، بل يكفى أن يكون لمعرفة إمكانه فحسب .

والنظر يأتى لهدف هو الترقى بالسالك ـ مع أدوات ووسائل أخرى ـ من غالب الظن الذى بدأ به السالك إلى مرتبة اليقين .

وإذا كان الشارع قد بدأ مع الانسان تلك البداية — بداية الانذار — مع ما تقتضيه من غالب الظن والتسليم للنذير . . .

فإنه هو نفسه الذى صاحب السالك بعد هذه البداية بما يوصله إلى مرتبة اليقين ، بوسائل لم تغفل النظر كما لم تقتصر عليه . ويؤكد ما نذهب اليه

ما يقوله الغزالى نفسه (فإن صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب فى مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدى أو بيقين برهانى وهذا مما علم ضرورة من مجارى أحواله فى تزكيته ايمان من سبق ٠٠)

ثم يقول أيضاً (إذا استقرأت التاريخ ٠٠ لم تصادف بمجمع مناظرة ومجادلة انكشفت الا عن زيادة اصرار وعناد) ٠

وإذا كان الغزالى يقول (ولا تظنن أن هذا الذى ذكرناه غض من منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كرامة يخص الله بها الآحاد من أوليائه ، والغالب على الخلق القصور والاهمال ٠٠) ٠

فإننا نقول له رويدك ٠

ما بالنا إذا كان الوصول من طريق قصير سهل كالذى وصل منه الصحابة — نأبى إلا التفاخر بالوصول من طريق طويل وعر ؟؟

الكى نصل إلى يقين أكثر ؟؟

فهل كان الصحابة الذين ساروا على المنهج الذى وضعه الرسول على يقين أقل ؟؟ ذلك ما لا يمكن لقائل أن يقول به

أو نسلك الطريق الطويل الوعر مضطرين للدفاع عن الدين وكف الوساوس التى لا يقدر أحد على كفها بغير هذا الطريق ؟ ؟ ٠

إذن فليس الأمر مقابلة بين آحاد ذوى عقول فائقة وبين غالبية مهملة مقصرة ، وليس فى الأمر فضيلة يقين تتوفر لهؤلاء الآحاد ولا تتوفر للغالبية التى تسير وفق منطق التدبر والتوجيه القرآنى ٠

وإنما هو مقابلة بين آحاد ندبوا للدفاع عن الدين ، ومغالبة الوساوس وبين غالبية امتلأت باليقين وسلكت مسالك أخرى فى حياتها غير مسالك

الجدل والنظر ، مسالك فيها النفع فى الدنيا والآخرة .

وهى مقابلة فى نوع المهنة لا فى درجة اليقين . وهذا وحده هو الذى يستقيم مع تقرير الغزالى بعد ذلك لأن هذا العلم من فروض الكفاية ، اذ لو كانت مهمته أكثر من الدفاع ، أو كان هو الطريق الأفضل فى الدين والوصول إلى اليقين لكان فرض عين ، ولما اكتفى فيه بأن تحصله صفوة من الناس[١] .

ولم يقف الأمر عند هذا الذى جاء به الإمام الغزالى .

بل نجد من العلماء — ومنهم بعض المعتزلة — من يوجبون العمل بخبر الواحد ، على أساس هذه الضرورة العملية التى تلجىء الانسان العاقل إلى التحرز من المخاطر المحتملة .

ذهب إلى ذلك أبو الحسين البصرى ، والقفال الشاسى ، وأحمد ، وابن سريج وغيرهم .

قال أبو الحسين البصرى (العمل بالظن فى تفاصيل معلوم الأصل واجب عقلا ، كاخبار واحد بمضرة طعام ، وسقوط حائط ، يوجب العقل العمل بمقتضاه للأصل المعلوم من وجوب الاحتراس عن المضار ، فكذا خبر الواحد يجب العمل به للعلم بأن البعثة للمصالح ، ودفع المضار ، ومضمون الخبر لا يخرج عنهما)[٢] .

بل نجد القاعدة مقررة لدى المعتزلة وهم بصدد ايجاب النظر .

يقول القاضى عبد الجبار :

(وقد تقرر فى العقول وجوب دفع الضرر عن النفس معلوما كان أو مظنونا ، متى كان المتحرز منه أعظم من المتحرز به)[٣] .

---

(١) أنظر الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥ وما بعدها .

(٢) التقرير والتحبير لابن أمير ج٢ص ٢٧٤ .

(٣) المحيط بالتكليف ص ٢٦

ويبدو أن هذا هو ما يقصده الكراميه ، اذ يذهبون إلى (أن من بلغته الرسالة لزمه التصديق دون توقف على دليل .)[١] .

بل إننا نجد هذا الاستناد إلى الضرورة العملية فى الايمان بالله عن طريق الاحتياط لما بعد الموت،نجده على الضفة المقابلة فى الفلسفة الأوروبية الحديثة عند بسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢ م .)

الذى يقول (إن خلود النفس من الأهمية بحيث لا يظل عديم المبالاة بالاضافة اليه إلا من فقد كل شعوره) .

ويقول (فلنذكر الملحد بالموت وبالأبدية : ماذا لديه من القول عنها؟ هل يقول . إنه لا يبالى ؟ اليس منتهى الحماقة ونحن نعنى أكبر العناية بصغائر الأمور الا نثير المسألة الكبرى التى يتوقف عليها النعيم الأبدى ، أو الشقاء الأبدى ؟

هل يقول إن العقل يجد أن الدين غير مفهوم ؟ فليكن ، ولكن كيف نستنتج من هذا أن الدين ليس حقا ؟

لنفرض أن الغموض متساو من جهة اثبات الدين ومن جهة نفيه ، يبقى أن الاختيار بينهما واجب ، ولنلاحظ أن عدم الاختيار هو فى الحقيقة اختيار للنفى من حيث إننا نحيا كما لو لم يكن الله موجودا ولم تكن النفس خالدة وهو اختيار الجهة الأشد خطرا من حيث أنه استهداف للعذاب الأبدى)[٢] .

وبعد :

فى ختام هذا المبحث أود أن أركز الضوء على بعض النقاط التى وردت فيه .

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٢١ .
(٢) أنظر الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٩٢ – ٩٣
والمدخل الى الفلسفة الحديثة لكولينز ص ٤٧٠ .

أولا : — إن العقل الذى قال البعض أنه هو الذى يدفع إلى أخـــذ الإنذار بالآخرة مأخذ الجد ، ليس هو العقل النظرى الذى يطلب « العلم » ولا يكف عن اختراع الاحتمالات ، فهذا لا يمكنه أن يحكم بشى ، وليس من شأنه أن يدفع إلى « تصرف » ما لم يتوصل إلى « حكم » انما الذى يقف وراء ما تقدم هو العقل العملى ، مستندا إلى الضرورة العملية .

ثانياً : — لا يظنن ظان أن البداية من « الضرورة العملية » — وهى من الناحية العقلية لا ترتفع فوق مستوى الظن . . — لا يظن أن ذلك مخالفة صارخة للشرع ، أو بدعة من البدع . نقحمها على المنهج الإسلامى ، وهو برىء منها . يقول الإمام الغزالى عند الحديث عن انكار الصحابة أن يكون الانسان خالقاً لشىء من الأشياء بناء على قوله تعالى : — « خالق كل شىء » دون أن يكونوا قد أيدوا انكارهم هذا بالدليل العقلى ... ، يقول : « (ولا ينبغى أن يعتقد بهم أنهم لم يلتفتوا إلى المدارك الظنية إلا فى الفقهيات ، بل اعتبروها أيضا فى التصديقات الاعتقادية والقولية .)[1] .

ويقول ابن تيمية : —

(ما أوجب الله فيه العلم واليقين وجب فيه ما أوجبـــه الله من ذلك كقوله تعالى (إعلموا أن الله شديد العقاب) وقوله (فاعلم انه لا اله الا الله واستغفر لذنبك) . وكذلك يجب الايمان بما أوجب الله الايمان به . . .

وقد تقرر فى الشريعة أن الوجوب معلق باستطاعة العبد كقوله تعالى « فاتقوا الله ما استطعتم » وقوله ﷺ (إذا أمرتـــكم بأمر فأتوا منه

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٧ — ١٠٨ .

ما استطعتم) أخرجاه فى الصحيحين.

فاذا كان كثير مما تنازعت فيه الأمة من هذه المسائل الدقيقة قد يكون عند كثير من الناس مشتبهاً لا يقدر فيه على دليل يفيد اليقين ، لا شرعى ولا غيره لم يجب على مثل هذا فى ذلك مالا يقدر عليه ، وليس عليه أن يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قول غالب على ظنه لعجزه عن تمام اليقين . بل ذلك هو الذى يقدر عليه [1]) .

إن الظن الذى نهى عنه القرآن هو الذى يهبط إلى مستوى الشك فما دونه أما الظن الذى اصطلح عليه بأنه يقتضى الترجيح بواسطة الأمارات ، فهو لا يمكن أن ينهى عنه القرآن لأنه هو الممكن الوحيد من المعرفة بالنسبة للعقل البشرى ويؤيد ذلك أن الظن ورد فى القرآن فى مواضع أخرى تدل على أن له قيمة معتبرة من ذلك قوله تعالى : ـ

(فأما من أوتى كتابه بيمينه فيقول : هاؤم اقرءوا كتابيه ، إنى ظننت أنى ملاق حسابية .) ٢٠ الحاقة .

وقوله تعالى : ـ

(وظن داود انما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعا وأناب) ٢٤ ص

وفى قوله تعالى عن سيدنا يوسف : ـ

(وقال للذى ظن أنه ناج منهما اذكرنى عند ربك) ٤٢ يوسف

وقوله تعالى : ـ (حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا). ١١٠ يوسف

ونتيجة ذلك اذن هى أن الظن الوارد فى القرآن يختلف بعضه عن بعض فهناك ظن هو فى مستوى الشك الاصطلاحى أو الوهم أو ما دونه

---

(١) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول على هامش منهاج السنة ط / ١٣٢١ هـ ج١ ص ٢٨ .

فهذا ما جاء التحذير منه ، وهناك ظن هو فى مستوى الظن الاصطلاحى فهذا هو الممكن للعقل البشرى ، وهذا لا نهى عنه ، ولا بأس من أن تكون الضرورة العملية ، بما قام عليها من منطق الانذار ، واقعة فى نطاقه طبقاً لمفهوم العقل النظرى .

ثالثاً : — إذا كان العلماء قد قبلوا الظن فى العمليات فانى لا أرى وجها للتفرقة بين الاعتقاديات والعمليات من حيث يجوز الأخذ بالظن فى الأخير دون الأول .

ذلك لأن الاعتقاديات ـ وفقاً للمنهج الاسلامى الذى عرضناه ـ هى عمل أو وثيقة الارتباط بالعمل منذ اللحظة الأولى فإنها تعنى « اتباع الرسول » فى كل ما يأتى به ، وهى تعنى اتخاذ سلوك معين ازاء خبر معين جاء به الرسول ﷺ من عالم الغيب .

ومن ناحية أخرى فليس من المستساغ أن يكون الاختيار بين الأدلة تابعاً لرتبة الموضوع الذى تختار له .

ذلك أشبه بمن يصر على أن يكون طعام طفل الملك من غير جنس ما يطعم منه أطفال العامة .

إنه يؤدى إلى قتله من حيث يراد له الشرف والتميز .

وقياساً على ذلك يؤدى فى باب الاعتقاديات إلى التجرد منها ، لعدم امكان الأدلة الفائقة المطلوبة .

هذا فى حين أن الخطر الذى يواجه الخالى من العقيدة أعظم من الخطر الذى يواجه الخالى من العمل بمعناه الضيق .

فكان الأولى تيسير الأدوات التى يصل بها إلى الاعتقاد ، لا تعسيرها تحت وهم الشرف فى الرتبة ، وما دمنا قبلنا الظن ، فى العمليات ، وحاجتنا

إلى الاعتقاديات أشد ، فينبغى قبوله فى الاعتقاديات من باب أولى — كبداية .

هذا — وإننا فى رؤيتنا للمنهج الاسلامى فى بدايته من قاعدة
الضرورة العملية ، وهى من الناحية العقلية ليست فوق الظن . . .
نراه يعد بالوصول فى النهاية إلى ما يطمح إليه الناس جميعاً وهو اليقين :

بمنهجه الخاص .

وهذا نحاول ايضاحه فى هذا الباب .

القسم الثانى

التصديق

بعد أن يشد الانذار بمنطقه القائم على الضرورة العملية سمع الانسان وفؤاده إلى ما يقوله الرسول :

فانه يجعله يتجه إلى التعرف على شخصية الرسول لمعرفة صدقه ليواجه من غير ابطاء الموقف الخطير الذى وضعه فيه ذلك الانذار ليتخذ ازاءه سلوكا محددا . .

طريق القرآن إلى معرفة صدق الرسول :

وإذا اتجهنا إلى القرآن الكريم فإننا نجد أن الطرق التى يرشد إليها لمعرفة صدق الرسول تتفرع إلى ثلاث شعب :

الأولى : ترجع إلى شخصية الداعى . .

الثانية : ترجع إلى موضوع الدعوة .

الثالثة : ترجع إلى المعجزات .

أما ما يرجع إلى شخصية الداعى ، فالقرآن يشير إلى هذه بآيات منها قوله تعالى : « وإنك لعلى خلق عظيم » ٤ — القلم

وقوله تعالى :

« قل ما سألتكم من أجر فهو لكم ، أن أجرى إلا على الله ، وهو على كل شىء شهيد » ٤٧ سبأ

وقوله تعالى :

« قل لو شاء الله ما تلونه عليكم ولا ادراكم به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله ، افلا تعقلون » . ١٦ يونس

وقوله تعالى : « لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم ، بالمؤمنين رءوف رحيم » ١٢٨ التوبة

وبالرجوع إلى سيرته عليه السلام قبل البعثة نجد : بعده عن لهو اقرانه بمكة . ، وتجنبه عبادة الأصنام . ، وإجماع أصحابه وغيرهم على وصفه بالأمين وتنسكه بغار حراء كل عام شهرا [1] .

وأما ما يرجع إلى موضوع الدعوة ، فيشير إليها قوله تعالى :

« وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » ١٠٧ الأنبياء

وقوله تعالى :

« لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين » ١٦٤ آل عمران

وقوله تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى ، أن اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » . ١٣ الشورى

وموضوعية الدعوة التى تستدعى تصديق الرسول يمكن تلخيصها فى عناصر :

إنها رحمة .

إنها تزكية وتعليم وحكمة .

إنها منسوبة لله لا لغيره .

إنها دعوة توحيد .

إنها دعوة اخلاق وسلوك مرتبط بالله .

إنها دعوة لإخلاص القصد لله وحده .

---

(١) انظر السيرة الشامية جـ٢ ص ١٩٨

إنها دعوة الرسل جميعا .

إنها دعوة الفلاح فى الدنيا والآخرة .

إنها دعوة القرب من الله ومحبته [1]

وأما ما يرجع إلى المعجزات فقد ثبت له معجزات كثيرة .

يأتى على قمتها « القرآن الكريم »

روى البخارى بسنده عن أبى هريرة عن رسول الله ﷺ فى فضائل القرآن :

ما من الأنبياء نبى الا أعطى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وإنما الذى أوتيته وحى أوحاه الله إلى فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة .

رواه البخارى بسنده عن ابى هريرة فى فضائل القرآن . .

وهذا يتضمن معنى بقاء معجزته « القرآن » بقاء الدنيا بينما تذهب معجزات الأنبياء بذهابهم .

ولقد تدرج التحدى بالقرآن على مراحل :

فقد تحداهم أولا : أن يأتوا بمثل هذا القرآن « قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هـــذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » . ٨٨ الاسراء

ثم تحداهم أن يأتوا بعشر سور من مثله « أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعو من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين » . ١٣ هود

---

(١) انظر دلائل النبوة للدكتور عبد الحليم محمود ص ١٣٠ وما بعدها ط ١٩٧٤ م

ثم تحداهم أن يأتوا بسورة من مثله « أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين » .

٣٨ يونس.

وتحدى الرسول بمعجزة القرآن يتضمن دعويين :

الأولى : هذا ليس من كلامى .

الثانية : بل هذا من كلام الله .

وصدقه فى الأولى أمارة صدقه فى الثانية .

وصدقه فى الأولى مرجعه أمور :

أولا : العجز عن الاتيان بمثله ولو اجتمع بعضهم لبعض ظهيرا .

ثانيا : مقارنة القرآن بكلامه الشخصى ، فهذا — مع بلوغه الدرجة الرفيعة فى البلاغه يبين أن القرآن من واد وكلامه ﷺ من واد آخر .

ثالثا : مقارنته بكلام الكتب السابقة ، وهذا ما فعله ورقة بن نوفل ، إذ قال بعد أن سمع من الرسول ما سمع « . . . هـــذا الذى جاءك هو الناموس الذى نزل الله على موسى » .

رابعاً : كونه ﷺ « أميا » .

(وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون .   ٤٨ العنكبوت

خامسا : ومن دلائل صدق الرسول ﷺ ما جاء فى القرآن الكريم من عدم اقرار لما ذهب إليه الرسول ﷺ فى بعض الأمور قبل أن ينزل إليه الوحى فى شأنها . فذلك له دلالته على المصدر الإلهى للقرآن الكريم (١) .

---

(١) انظر الاسلام والعقل للدكتور عبد الحليم محمود ص ١٤٠ ، والفصول المختارة على هامش الكامل للمبرد ج ١ ص ٢٨٥ مطبعة نخيمر .

من ذلك أن الرسول ﷺ رغب فى الثأر الشديد لحمزة رضى الله عنه فنزل قوله تعالى « أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » إلى قوله تعالى « واصبر وما صبرك إلا بالله » . ١٢٥ — ١٢٧ النحل

ومن ذلك أن الرسول ﷺ مال إلى الصلاة على منافق عرف بالنفاق عملا بما وسعه الله تعالى فى قوله جل شأنه « استغفر لهم أولا تستغفر لهم » ٨٠ التوبة

فنزل قوله تعالى « ولا تصل على أحد منهم مات أبداً »

٨٤ - التوبة

ومن ذلك ميل الرسول إلى فداء أسرى بدر فنزل قوله تعالى « ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض » ٦٧ الأنفال .

ومن ذلك ميله إلى تكريم بعض اشراف قريش جذبا لهم إلى الإيمان فنزل قوله تعالى (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ، ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا) ٥٢ الأنعام

ومن ذلك أمره بالقصاص من رجل لطم زوجته فنزل قوله تعالى « الرجال قوامون على النساء » ٣٤ النساء .

ومن ذلك تصدقه بكسائه الذى ليس لديه غيره وجلوسه حاسراً فى منزله فنزل قوله تعالى « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط »[1] ٢٩ الاسراء

وإذ ثبت صدقه فى الأولى (هذا ليس من صنعى ولا من كلامى) على هذا النحو المتقدم ، رجع الأمر إلى الصدق العام الذى عرف به « ما علمنا عليك كذباً » ، دون أن يكون هناك ما يدعو إلى الانتقاص منه .

---

(١) أنظر أسباب النزول للواحدى ج١ ١٣١٥ هـ
ص ٢١٤ ، ١٩٢ ، ١٧٨ ، ١٦٢ ؟ ١١٢ ، ٢١٧ طبعة عام ١٣١٥ .

وإذا رجع الأمر إلى صدقة العام ثبت صدقه فى الثانية «هذا من كلام الله . سبحانه» .

أما معجزاته الأخرى فنذكر منها نوعين :

النوع الأول : أخباره عن الغيوب الماضية والمستقبلة أما الماضية فكقصص الأنبياء الواردة فى القرآن «ذلك من أنباء الغيب نوحيها إليك، ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا» ٤٤ آل عمران

وأما المستقبلة فمنها ما فى القرآن كقوله تعالى «وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها» ٢٠ الفتح

وقوله تعالى «الم غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين» أول الروم

وقوله تعالى «لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤسكم لا تخافون . . .» ٢٧ الفتح

ومنها ما ليس فى القرآن كقوله ﷺ : لعمار «تقتلك الفئة الباغية» ذكره المناوى فى كنوز الحقائق فيما خرجه ابن عساكر .

النوع الثانى : أفعال ظهرت منه عليه السلام على خلاف العادة تربى على الف وقد فصلت فى دلائل النبوة .

بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها ظهرت بعدها .

مثل ولادته مختونا مسرورا .

ومثل خاتم النبوة بين كتفيه .

(وكاستجماعه الغاية القصوى من الصدق والأمانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لأهل المسكنة والشفقة على الأمة والمصابرة على متاعب النبوة والمواظبة على مكارم الأخلاق) .

وككونه مستجاب الدعوة كدعائه على من لحقه من الكفار حين خرج من الغار بقوله يا أرض خذيه فساخت قوائم فرسه .

ومثل نبع الماء من بين أصابعه ، وحنين الجذع وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بأنها مسمومة ، ودرور [١] الضرع من الشاة اليابسة الجرباء لام معبد حين مسح يده عليها ، وتسبيح الحصى ، وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى [٢] .

تصديق خديجة والصحابة رضى الله عنهم :

بعد أن بدئ الرسول ﷺ بالوحى ، ونزل قوله تعالى « أقرأ باسم ربك الذى خلق » عليه وهو يخلو بغار حراء .. (رجع رسول الله ﷺ يرجف فؤاده فدخل على خديجة فقال زملونى حتى ذهب عنه الروع ، فقال لخديجة وأخبرها الخبر : لقد خشيت على نفسى .

قالت خديجة « كلا والله ما يخزيك الله ابدا ، إنك لتصل الرحم ، وتحمل الكل ، وتكسب المعدوم ، وتقرى الضيف ، وتعين على نوائب الحق . . . » مما رواه الشيخان . وهكذا نجد تصديق خديجة رضى الله عنها لرسول الله ﷺ قائما على بساطة المعرفة بأخلاقه عليه السلام :

وعلى هـذا المنوال جاء تصديق من أسلم من أوائل الصحابة : على وأبو بكر، وزيد بن حارثة بن شراجيل وخالد بن سعيد ، وعثمان بن عفان والزبير بن العوام ، وعبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن أبى وقاص ، وطلحة ابن عبيد الله ، وبلال ، وعامر بن فهيرة ، وغيرهم من الصحابة رضى الله عنهم اجمعين [٣] .

---

(١) فى القاموس المحيط : در النبات التف والناقة بلبنها إدرته ، والسماء بالمطر درا ودرورا فهى مدرار الخ .

(٢) انظر شرح المقاصد جـ ٢ ص ١٨٨ — ١٨٨

(٣) انظر السيرة الشامية جـ ٢ ص ٤٠٢ إلى ص ٢٤٠

ولا يحسبن البعض أن سيدنا عمر رضى الله عنه آمن على غير هذا المنهج ، فلا شك أن الإنذار قد شد انتباهه ، وأسر فؤاده ، وإن يكن قد تأخر فى الاستجابة إليه ، وكانت استجابته بعد ذلك بتصديق الرسول ، عن طريق إعجاز القرآن ، وهذا مما ذكرناه فى المنهج ، ولم يكن سيدنا عمر على أية حال ناظراً على النحو الذى أتى به علم الكلام ، ولو قد فعل لكان للتاريخ الإسلامى وجه آخر غير ما عرفنا .

تصديق هرقل :

ولدينا مثل آخر من هرقل عندما بلغته الدعوة، ويهمنا فى هذا المثال أنه يأتى من مجتمع مفعم بمظاهر الحضارة ، والعلم ، والفلسفة . . . فلو قيل أن البساطة التى جاء عليها التصديق فى المثال الأول نابعة من طبيعة المجتمع العربى انذاك وما عليه من جهل وأمية ...

فإنه ماذا يقال فى منطق هرقل ، وهو فى قلب الحضارة العالمية آنذاك ، والمدارس الفلسفية والدينية متناثرة فى مملكته قابعة بين يديه ؟

لقد أخذ هرقل يسأل عن محمد ﷺ وفدا من العرب ، لم يكونوا قد اسلموا على رأسهم أبو سفيان .

يقول هرقل :

١ — سألتك عن نسبه فذكرت أنه فيكم ذو نسب ، وكذلك الرسل تبعث فى نسب قومها .

٢ — وسألتك : هل قال أحد منكم هذا القول ؟ فذكرت : أن لا ، فقلت : لو كان أحد قال هـــذا القول قبله لقلت رجل يأتى بقول قيل قبله .

وقلت : هل كان من آبائه من ملك ؟

فذكرت : أن لا .

فقلت : لو كان من آبائه من ملك لقلت رجل يطلب ملك أبيه .

٤ — وسألتك : هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال ؟

فذكرت : أن لا .

فقد أعرف أنه لم يكن ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله .

وسألتك : اشراف الناس اتبعوه ، أم ضعفاؤهم ؟ فذكرت أن ضعفاءهم اتبعوه .

٦ — وسألتك : ايزيدون أم ينقصون ؟

فذكرت أنهم يزيدون .

وكذلك أمر الإيمان حتى يتم .

٧ — وسألتك : أيرتد أحد سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه ؟

فذكرت أن : لا .

وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب .

٨ — وسألتك : هل يغدر ؟

فذكرت أن لا .

وكذلك الرسل لا تغدر .

٩ — وسألتك : بم يأمركم ؟

فذكرت أنه يأمركم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا . وينهاكم عن عبادة الأوثان ، ويأمركم بالصلاة والصدق والعفاف .

فإن كان ما تقول حقا .

فسيملك موضع قدى هاتين .

وقد كنت أعلم أنه خارج .

لم أكن أظن أنه منكم .

فلو أنى أعلم أنى أخلص إليه لتجشمت لقاءه .

ولو كنت عنده لغسلت عن قدميه (١)

فهذا هو التقصى الذى لا مزيد عليه :

يتناول البحث فى اخلاق الرسول ، وصفاته الفردية والاجتماعية ومنزلته فى قومه ، وأثره فيهم .

كما يتناول البحث فى موضوعية الدعوة ، وأثرها فى الناس .

ورأى الأمام الغزالى فى طريق تصديق الرسول ﷺ — فى كتابه إلجام العوام — أن ذلك يحصل على مراتب :

(الأولى : وهى اقصاها ما يحصل بالبرهان المستقصى المستوفى شروطه المحرر أصوله ومقدماته درجة درجة وكلمة كلمة حتى لا يبقى مجال احتمال وتمكن التباس .

وذلك هو الغاية القصوى وربما يتفق ذلك فى كل عصر لواحد أو اثنين ممن ينتهى إلى تلك الرتبة .

وقد يخلو العصر عنه .

ولو كانت النجاة مقصورة على مثل تلك المعرفة لقلت النجاة وقل الناجون)

ثم يذكر المرتبة الثانية التى تحصل (بالأدلة الوهمية الكلامية المبنية على أمور مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء وشناعة أفكارهم ...)

ثم يذكر المرتبه الثالثة التى تحصل بالأدلة الخطابية . ثم يذكر المرتبة الرابعة التى تحصل (بالتصديق لمجرد السماع ممن حسن الاعتقاد فيه بسبب كثرة ثناء الخلق عليه) .

---

(١) رواه البخارى فى صحيحه فى بدء الوحى .

فالمجرب بالصدق والورع والتقوى مثل الصديق ، إذا قال : قال رسول الله ﷺ كذا فكم من مصدق به جزما، وقابل له قبولا مطلقا ...) .

ثم يذكر المرتبة الخامسة : التى تحصل بمجرد (سماع الشيء مع قرائن أحوال لا تفيد القطع عند المحقق . . .) .

والمرتبة السادسة : التى تحصل بأن (يسمع القول فيناسب طبعه وأخلاقه فيبادر إلى التصديق لمجرد موافقته لطبعه . . .) .

ثم يقول :

(فإذا علمت مراتب التصديق فاعلم أن مستند إيمان العوام فى هذه الأسباب وأعلى الدرجات فى حقه أدلة القرآن وما يجرى مجراه مما يحرك القلب إلى التصديق . . .) ثم يبين ماذا يقبل من هذا كله فيقول :

(لعلك تقول : لا أنكر حصول التصديق الجازم فى قلوب العوام بهذه الأسباب ، ولكن ليس ذلك من المعرفة فى شيء ، وقد كلف الناس المعرفة الحقيقية . . . فالجواب : أن هذا غلط ممن ذهب إليه .

بل سعادة الخلق فى أن يعتقدوا الشيء على ما هو عليه اعتقادا جازما لتنتقش قلوبهم بالصورة الموافقة لحقيقة الحق . . . فلا نظر إلى السبب المفيد له أهو دليل حقيقى أو رسمى ، أو اقناعى ، أو قبول بحسن الاعتقاد فى قائله ، أو قبول لمجرد التقليد من غير سبب . . . [1]) .

وأقول :

أوافق الإمام الغزالى على أن جميع هذه الأنواع من مراتب التصديق مقبولة ولا أوافقه على جعل التصديق القائم على حسن الاعتقاد فيمن يأتى بالعقيدة فى مرتبة ضعيفة من مراتب التصديق أو الإيمان . وذلك :

---

(١) الجام العوام من ص ٢٩٤ إلى ص ٢٩٩ من مجموعة رسائل الغزالى نشر مكتبة الجندى .

لأن ما فوقها إما شبه مستحيل كما قرر هو فى المعرفة الناشئة عن الأدلة البرهانية الدقيقة ، . . . أو مستحيل كما بينا نحن فى نقد نظرية المعرفة عند المتكلمين .

وإما ظاهر الضعف والبطلان كالنوعين الثانى والثالث .

أما النوع الذى جعله هو فى المرتبة الرابعة فهو أعلى المراتب الممكنة ، لأنه الطريق الذى آمن به الصديق رضى الله عنه وهو من لو وزن إيمانه بإيمان الناس لرجح عليهم .

ولأنه ليس بهذه السذاجة التى صوره عليها الإمام الغزالى ، فللتصديق منطقه الذى ضربنا له مثالا من تصديق خديجة رضى الله عنها ، ومثالا من تصديق هرقل .

ويبدو أن الامام الغزالى كان له رأى مختلف فى « المنقذ من الضلال » ، فهو يصنف فى هذا الكتاب أسباب التصديق للرسول وكلها لا تخرج عن دائرة العاديات ، يقول الامام الغزالى :

(فان وقع لك الشك فى شخص معين أنه نبى أم لا فلا يحصل اليقين إلا بمعرفة أحواله أما بالمشاهدة أو بالتواتر والتسامع فانك إذا عرفت الطب والفقه يمكنك أن تعرف الفقهاء والأطباء بمشاهدة أحوالهم وسماع أقوالهم وإن لم تشاهدهم .

ولا تعجز أيضا عن معرفة كون الشافعى رحمه الله فقيها ، وكون جالنبوس طبيبا معرفة بالحقيقة لا بالتقليد عن الغير بل بأن تتعلم شيئا من الفقه والطب وتطالع كتبها وتصانيفها فيحصل لك علم ضرورى بحالها .

فكذلك إذا فهمت معنى النبوة فاكثرت النظر فى القرآن والأخبار يحصل لك العلم الضرورى بكونه ﷺ على أعلى درجات النبوة واعضد ذلك بتجربة ما قاله فى العبادات وتأثيرها فى تصفية القلوب ، وكيف صدق

فى قوله « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم[١]» . وكيف صدق فى قوله «من أعان ظالما سلطه الله عليه»[٢] .

وكيف صدق فى قوله « من أصبح وهمومه هم واحد (هو التقوى) كفاه الله تعالى هموم الدنيا والآخرة[٣]».

فاذا جربت ذلك فى ألف والفين وآلاف حصل لك علم ضرورى لا تمارى فيه .

فمن هذا الطريق أطلب اليقين بالنبوة لا من قلبه العصا ثعبانا وشق القمر فان ذلك إذا نظرت اليه وحده ولم تنضم اليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر ربما ظننته أنه سحر وتخييل وأنه من الله أضلال فإنه « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » وترد عليك أسئلة المعجزات ، فإن كان إيمانك مستندا إلى كلام منظوم فى وجه دلالة المعجزة فينخرم إيمانك بـــكلام مرتب فى وجه الاشكال والشبهة عليها .

فليكن مثل هذه الخوارق احدى الدلائل والقرائن فى جملة نظرك حتى يحصل لك علم ضرورى لا يمكنك ذكر مستنده على التعيين . . فهذا هو الايمان القوى العلمى .

وأما الذوق فهـــو كالمشاهدة والأخذ باليد ولا يوجد إلا فى طريق الصوفية .)[٤]

---

(١) أخرجه أبو نعيم فى الحلية ، وأخرجه الترمذى وقال : حسن صحيح .

(٢) ذكره الامام السيوطى فى الجامع الصغير عن ابن عساكر ، بسنده عن ابن مسعود ورمز له بالضعف .

(٣) أخرجه أحمد بن حنبل فى مسنده ، وابن حبان فى صحيحه ، وأقره الذهبى وقال السيوطى حديث حسن .

(٤) المنقذ من الضلال للامام الغزالى ص ١٨٥ — ١٨٧ .

(وعلى الجملة : الأنبياء أطباء أمراض القلوب وإنما فائدة العقل وتصرفه أن عرفنا ذلك .

ويشهد للنبوة بالتصديق ، ولنفسه بالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوة ، وأخذ بأيدينا وسلمنا اليها تسليم العميان إلى القائدين وتسليم المرضى المتحيرين إلى الأطباء المشفقين وإلى ها هنا مجرى العقل ومخطاه وهو معزول عما بعد ذلك إلا عن تفهم ما يلقيه الطبيب اليه .)[1] .

ويقول :

(إنا لو فرضنا رجلا بلغ وعقل ولم يجرب المرض فرض وله والد مشفق حاذق بالطب يسمع دعواه فى معرفة الطب منذ عقل ، فعجن له والده دواء فقال له « هذا يصلح لمرضك ويشفيك من سقمك » فماذا يقتضيه عقله وإن كان الدواء مراً كريه المذاق ؟

أيتناوله ؟

أو يكذّب ويقول : أنا لا أعقل مناسبة هذا الدواء لتحصيل الشفاء ولم أجربه ؟

فلا شك أنك تستحمقه أن فعل ذلك ، وكذلك يستحمقك أهل البصائر فى توقفك .

فإن قلت فبم أعرف شفقة النبي ﷺ ومعرفته بهذا الطب ؟

فأقول : وبم عرفت شفقة أبيك وليس ذلك أمراً محساً ؟ بل عرفتها بقرائن أحواله وشواهد أعماله فى مصادره ، وموارده ، علما ضروريا لا تمارى فيه) .

ثم بين الامام الغزالى أن النظر فى أحوال الرسول وأقواله تبين شفقته

---

(١) المنقذ من الضلال ص ١٨٩ — ١٩٠ .

واهتمامه بإرشاد الخلق ، وأن النظر فى ما ظهر عليه من عجائب الأفعال وعجائب الغيب يعطى (علماً ضرورياً أنه بلغ الطور الذى وراء العقل وانفتحت له العين التى ينكشف منها الغيب .

فهذا هو منهـا تحصيل العلم الضرورى بتصديق النبى عليه الصلاة والسلام .)(١) .

رأى ابن خلدون فى طريق تصديق الرسول :

تصديق الرسل يكون لعلامات تحصل لهم ، ولكن هذه العلامات لا تقتصر على المعجزة فى رأى ابن خلدون :

هذه العلامات هى :

١ — أن توجد لهم فى حال الوحى غيبة عن الحاضرين معهم فى غطيط كأنها غشى واغماء فى رأى العين ، وليست منهما فى شىء ، وإنما هى فى الحقيقة استغراق فى لقاء الملك الروحانى . . . ثم تنجلى عنه تلك الحال وقد وعى ما القى إليه .

٢ — أنه يوجد لهم قبل الوحى خلق الخير والزكاء ومجانبة المذمومات والرجس اجمع .

٣ — دعاؤهم إلى الدين والعبادة من الصلاة والصدقة والعفاف ، وقد استدلت خديجة على صدقه ﷺ بذلك ، وكذلك أبو بكر ، ولم يحتاجا فى امره إلى دليل خارج عن حاله وخلقه ، وكذلك فعل هرقل .

٤ — وقوع الخوارق لهم شاهدة بصدقهم . . . وللناس فى كيفية وقوعها ودلالتها على تصديق الأنبياء خلاف .

ثم يقول :

(أعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم

(١) المنقذ من الضلال ص ٢٠٣ إلى ٢٠٥ .

المنزل على نبينا محمد ﷺ فإن الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحي الذي يتلقاه النبي ، ويأتي بالمعجزة شاهدة بصدقه .

والقرآن هو بنفسه الوحي المدعى ، وهو الخارق المعجز فشاهده في عينه ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي .) (١)

طريق تصديق الرسول بين الدلالة العقلية والعادية :

أولا : إن العقل النظرى الطامح لليقين في البداية يحاول في البداية أيضا الاستدلال على صدق الرسول بطريقته البرهانية فيقترح المعجزة ، ثم يعجز عن وضعها في مستوى الدلالة العقلية القطعية .

لقد رأينا أن الاحتمالات العقلية ترد على هذه الدلالة على وجه يخرجها عن قطعيتها العقلية إذ تسمح بورود الاعتراضات والمجادلات حولها بغير نهاية .

نظرة القرآن إلى المعجزة :

إن القرآن أوضح لنا في آيات عديدة أن المعجزات تأتي لمن لديهم استعداد للإيمان فيؤمنوا ، أو للمؤمنين فتزيدهم إيمانا . أما المكابرون ، أو الطالبون للإيمان عن طريق اليقين العقلي البحت — وهو لا سبيل إليه كما أوضحنا — فهؤلاء لاغنية لهم في المعجزات وهم دائما يجدون احتمالات عقلية تفسد عليهم جو المعجزة .

يقول تعالى :

(وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا . أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي بالله والملائكة قبيلا . أو يكون لك بيت

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٩١ إلى ٩٥

من زخرف أو ترقى فى السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه .

قل سبحان ربى هل كنت إلا بشرا رسولا وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا .

قل لو كان فى الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا .) ٩٠ — ٩٥ سورة الأسراء .

ويقول « سبحانه وتعالى :

ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا إنما سكرت ابصارنا بل نحن قوم مسحورون .) ١٤ — ١٥ الحجر .

ويقول تعالى :

(ولو نزلنا عليك كتابا فى قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا الا سحر مبين ، وقالوا لولا انزل عليه ملك ، ولو انزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون .) ٩/٧ الأنعام .

فهذه الآيات توضح لنا أشد توضيح كيف أن اللبس الذى يغرق فيه العقل النظرى باحتمالاته التى لا تنتهى يقف حائلا دون الاستفادة بالمعجزة [١] على وجه القطع واليقين .

ثانيا : ولقد رأينا فى الباب الثانى كيف أن المتكلمين وإن كانوا يقدمون المعجزة كدليل قطعى على صدق الرسول ، ويبينون وجه دلالتها على ذلك ، ينتهون من نقاش الاحتمالات الواردة عليها إلى ما ذكره شارح المقاصد ، إذ يسلم بوجود هذه الاحتمالات ثم يجيب عنها قائلا (أن الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافى العلوم العادية الضرورية) .

---

(١) انظر المناسبات التى نزلت فيها هذه الآيات فى أسباب النزول للواحدى وفى السيرة الشامية ج ٢ ص ٤٥١ إلى ص ٤٥٩

ويقول الجلال الدوانى فى شرحه على العقائد العضدية (إن الارتباط بين الأمور الخارقة وبين التصديق لصدق مبدئها بين بالفطرة والعادة).

ويرى الشيخ محمد عبده أن ارباب الأفكار العقلية إذا رأى أحدهم خارقا قد اقترن بدعوى النبوة فلابد لهم من أن ينظروا فى مقدمات كثيرة إلى أن يعلموا أن ما ظهر على يده أمر فوق الطبيعة وإنه لا سبيل إليه إلا من عالم الروحانيات ، وهم عندئذ لا يكتفون بظهور المعجزة على يده بل لا بد للواحد منهم (أن ينظر أن هذا الرجل هل هو خير فى ذاته ، او شرير ، فإن كان شريرا فى ذاته يدعو إلى مالا ينتج ولا غرض له إلا الرئاسة وتقلب أحوال الأمم فى الشرور وسفك الدماء ، فهو الساحر الخبيث ، وإن كان خيرا يدعو إلى ما يعود على بنى نوعه بالصلاح والنجاح فهو الصادق النبى)[1] .

والذى يستقر عليه الرأى :

أن دلالة المعجزة دلالة عادية ، وقد علمنا أن القول بأن العاديات من العلوم الضرورية هو بالنظر إلى موجبها « العادة » لا مطلقا كما هو الشأن فى الأحكام العقلية .

ثالثا : أن دلالة المعجزة على صدق الرسول لا تتم إلا بانضمام دلالات أخرى إليها ، من أهمها ما يتعلق بموضوع الدعوة وما دام الأمر كذلك فإن منطق العادة فى نظرى كاف فى تصديق الرسول مباشرة بدون المقدمات الطويلة العريضة التى يقررها المتكلمون ، كاثبات حدوث العالم ، لإثبات الصانع ، وكونه عالما قادرا حيا متكلما ، مظهرا للمعجزات على يد الرسل ؛ فهذا إنما ارتكبه المتكلمون على صعوبته ظنا منهم أنه يبنى لهم دلالة

---

(١) حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدوانى على العقائد العضدية ص ١٥٠ الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ

المعجزة على أساس من الدلالة العقلية اليقينية وقد ظهر أن ما طلبوه لم يتحقق فى دلالة المعجزة ، إذ انحسرت دلالتها إلى الدلالة العادية .

وفى رأيى أنه كان يكفى المتكلمين ما ذكروه هم أنفسهم فى معرض الدلالات المفيدة لصدق الرسول ﷺ ، وإن كانوا يسوقونها على أنها ليست العمدة فى الباب .

يقول شارح المقاصد :

(ما سبق أى المعجزات هو العمدة فى اثبات النبوة ، والزام الحجة على المجادل والمعاند ! ! وقد يذكر وجوه أخر تقوية له وتتميما وإرشادا لطالب الحق وتعليما .

الأول : أنه قد اجتمع فيه من الأخلاق الحميدة والأوصاف الشريفة والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية والمحاسن البديعة الراجعة إلى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل[1] بأنه لا يجتمع إلا لنبى .

الثانى : أن من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات والآداب وعلم ما فيها من دقائق الحكمة علم قطعا أنها ليست إلا وضعا الهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس إلا نبيا .

الثالث : أنه انتصب مع ضعفه وفقره وقلة أعوانه وأنصاره حربا لأهل الأرض آحادهم وأوساطهم وأكاسرتهم وجبابرتهم فضلل آراءهم وسفه احلامهم وابطل مللهم وهدم دولهم وأظهر دينه على الأديان وزاد على مر الأعصار والأزمان ، وانتشر فى الآفاق والأقطار ، وشاع فى المشارق والمغارب ، من غير أن تقدر الاعداء ، مع كثرة عددهم وعددهم

---

(١) أى عادة كما سبق تقريره .

وشدة شوكتهم وشكيمتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع فى اطفاء أنواره وطمس آثاره ، على إخماد شرارة من ناره ، فهل يكون ذلك إلا بعون إلهى ، وتأييد سماوى .

الرابع : أنه ظهر احوج ما كان الناس إلى من يهدى إلى الطريق المستقيم ، ويدعو إلى الدين القويم ، وينظم الأمور ويضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل ، وتفرق للسبل ، وانحراف فى الملل . . . واختلاف للدول ، واشتعال للضلال واشتغال بالمحال ، فالعرب على عبادة الأوثان ، ووأد البنات ، والفرس على تعظيم النيران ووطء الأمهات ، والترك على تخريب البلاد وتعذيب العباد ، والهند على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر ، واليهود على الجحود ، والنصارى حيارى فيمن ليس بوالد ولا مولود ، وهكذا سائر الفرق فى أودية الضلال ، واخبية الخبال والخيال)[1] .

واعمرى ما الذى جعل علم الكلام يهمل كل هذه الدلالات مع غناها — من حيث هى دلالة عادية — إلا وهمه أنه يجد فى المعجزة دلالة أقوى ، لأنها ترتفع إلى مستوى الدلالة القطعية ؟ .

احسب أن علم الكلام فى هذا هو اشبه بوالد أهمل أولاده الكثيرين على نجابتهم وحسنهم وفضلهم لأنه ظن — لسبب ما — أن ولدا آخر له هو أفضل منهم وأحسن وانجب ، وأن له قيمة تفوقهم اجمعين وانه من شأنه أن يضفى على والده شرفا لا طريق بالآخرين إليه ، فانكسف بذلك شعاع أولاده — ظلما — دون أن يبزغ شمس المختار منهم .

ومع ذلك فنحن نقول إن هذه الدلالات المتنوعة المتكاثرة تمثل ما هو فوق الحد الأدنى من الدلالة المطلوبة .

---

(١) شرح المقاصد ج ٢ ص ١٨٨ .

إن الحد الأدنى يجب أن يكون موجودا فى بداية الرسالة وفى أيامها الأولى ومن الواضح أن ما ذكره المتكلمون اغلبه ليس كذلك والحد الأدنى يجب أن يكون كافيا فى منهج الاستدلال على صدق الرسول .

وقد وجدنا هذا الحد الأدنى :

فى سيرة الرسول قبل الدعوة بصفة عامة .

وفى تقرير السيدة خديجة عنه عندما صدقته .

وفى تصديق ورقة بن نوفل له .

وفى كلام هرقل لأبى سفيان رئيس جماعة قريش . . . بصفة خاصة .

بهذا اسلم السلف الأوائل ، عن بينة ، ووصلوا إلى اليقين الذى يتمناه الخلف .

الفصل الثالث

تلقى المعرفة الإلهية

إن المتعرض للدعوة بعد أن :

يتعرض للإنذار . . .

فيدفعه الانذار ـ دون ابطاء أو تعويق طبقا لمنطق الانذار نفسه ـ إلى:

التعرض لعوامل تصديق الرسول ، كما سقناه على النحو السابق

يجد نفسه ملجأ إلى :

« التسليم »

فينطق بالشهادتين ، كما طلبهما الرسول : « اشهد أن لا إله إلا الله ، واشهد أن محمدا رسول الله » :

فيكون مسلما .

فيصح بذلك قدمه على أول الطريق طريق تلقى المعرفة الالهية :

١ ـ من مصدرها الذى هو الله سبحانه وتعالى .

٢ ـ إلى موردها الذى هو الإنسان بقواه المختلفة المتكاملة .

٣ ـ صاعدا بذلك : من الظن ، إلى اليقين

وهذا ما نحاول بيانه فى الأقسام الثلاثة التالية التى ينقسم إليها هذا الفصل .

القسم الأول

مصادر المعرفة

نظرية المعرفة فى القرآن الكريم :

عندما نقول «نظرية» نقول ذلك تجاوزا ، تجاوزا قد يسمح به مقام المقارنة بنظريات المعرفة التى أجتهد فى صنعها العقل البشرى .

تجاوزا قد يسمح به مقام الاستنباط الذى يضطلع بعبئه عقل الكاتب ولكن لا يسمح به مقام القرآن الكريم الذى يسوق الحقائق النهائية، وسواء آثرنا هذا التعبير أو ذاك فمن المعلوم أننا نقصد أسس المعرفة التى يقدمها القرآن الكريم فى مواجهة نظريات المعرفة لدى البشر .

ومن عجيب الاتفاقات أن حقيقة المعرفة فى القرآن الكريم هى أول ما نزل من القرآن .

إنها موجودة فى قوله تعالى : « اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم».

ثم تأتى تتمتها فى قوله تعالى أثر ذلك :

« كلا أن الإنسان ليطغى ، أن رآه استغنى إن إلى ربك الرجعى »

وبيان ذلك ، أن هذه الآيات تقول لنا :

١ — إن المعرفة لا يعثر عليها فى أعماق النفس البشرية ذاتيا .[1] .

وإنما تأتى باجتهاد تمثله كلمة « اقرأ » .

٢ — هذا الاجتهاد لا يقوم به الانسان مستقلا وإنما يقوم به :

---

(١) واقه أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا » صدق اقه العظيم ٧٨ النحل .

« باسم الله »

وباسم الله لا تعنى مجرد البركة وإنما تعنى الاستمداد .

فهو اجتهاد يستمد مبادئه ووسائله وغاياته من الله .

٣ — ولتوضيح المقصود من كون المعرفة اجتهادا بشريا مستمدا من الله:

تذكر الآية نظير ذلك فى حياة الانسان :

« وهو خلق الله للانسان .

« الذى خلق »[١] .

الانسان لم يعثر عليه فى الطبيعة ، ولم يصدر عن العلة الأولى بطريق الفيض .

ولكن الله هو الذى خلقه .

خلقه من بداية صغيرة .

« خلق الانسان من علق »

وصاحب هذا الخلق جهدٌ بشرى ضئيل ، مجرد مصاحبة .

هكذا الأمر فى المعرفة .

فهل خلق الله الانسان وتركه دون أن يعلمه ؟ ذلك لا يتفق مع وصفى:

١ — الربوبية .

---

(١) لعل فى هذا اشارة إلى أن المعرفة الحسية موقوفة على تدبير من الله سبحانه فلقد أثبت العلم الحديث أن المعرفة الحسية لا شأن لها بما يسمى الشىء فى ذاته وإنما هى تمثل هذه الأشياء كما تؤثر فى حواسنا حسب ، وبما أن هذه الحواس قد خلقها الله سبحانه على نحو معين دون غيره فان الخالق سبحانه يحدد لنا بذلك وجه التأثر الذى تتأثر به الحواس من هذه الأشياء ، وبناء عليه يمكن القول بأن معارفنا الحسية تنفذ الينا من خلال ارادة إلهية وتدبير إلهى .

٢ — الكرم . أو الاكرم .

وذلك ما تقوله الآية الثالثة .

« اقرأ وربك الأكرم »

فالنتيجة إذن فى الآية الرابعة .

٤ — « الذى علم بالقلم » .

فهو الذى علم .

كما أنه هو الذى خلق .

وإذا كان الخلق من الله مع مصاحبة جهد بشرى ضئيل .. بمجرد مصاحبة

فان التعليم من الله مع مصاحبة جهد بشرى ضئيل أيضا .

هو الامساك بالقلم .

والقراءة .

فماذا علم الله للانسان :

هذا ما نجده فى الآية الخامسة .

« علم الإنسان مالم يعلم »

٥ — علمه الأشياء التى لم يتعلمها .

الأشياء التى لم يعلمها أصلا .

أو التى لم يتعلمها — فى الحقيقة — بنفسه ، وإن كان قد صحب عملية

تعلمها بجهد بشرى ضئيل .

وهذه العلوم نجدها فى البداية :

فى العلوم الضرورية .

ويلحق بها أدوات المعرفة .

وفى الوسائط : فى إفاضة هدى الله على جهد الإنسان فى مسالك

الوصول إلى النتائج .

وفى النهاية : فى إفاضة اليقين ، لجبر ثغرات الظن فيما يتعلق بالوثوق بالنتائج .

٦ — ولكى لا يلتبس أمر هذا كله بالوحى أو الكشف أو الإلهام الخاص فقد جاء قوله تعالى « الذى علم بالقلم » ليؤكد الأسلوب العادى فى التعلم كما أن قوله تعالى « الذى خلق ، خلق الإنسان من علق » يوضح الأسلوب العادى فى الخلق .

أما الأسلوب غير العادى .

أسلوب خلق آدم .

وأسلوب خلق عيسى .

وأسلوب الخوارق والمعجزات .

فذلك موضوع آخر لا يصح أن يختلط بما نحن إزاءه .

ذلك موضوع الوحى أو الكشف أو الالهام الخاص ، موضوع لا يتعلق بنظرية المعرفة العادية التى يشترك فى الخضوع لها البشر جميعاً على سواء . ثم تبين الآيتان التاليتان أن استقلال الانسان بالتعلم ، أو بالعلم ، انحراف عن مصدر التعليم .

« كلا إن الانسان ليطغى ، أن رآه استغنى » .

٧ — ثم تبين الآية الأخيرة فيما ذكرناه أن المرجع فى المعرفة هو الله أن إلى ربك الرجعى [١] .

إن كلا من المعتزلة والأشاعرة يقررون أن العلوم الضرورية — وهى أساس اليقين فى حركة العقل مخلوقة لله .

وإذن فجملة البناء العقلى الذى بنوه يحتاج أولا إلى معرفة الخالق . وقعوا فى الدور كما سبق أن أوضحنا .

---

(١) لا داعى لتخصيص مدلول هاتين الآيتين بطغيان الفتى بماله ، وانذاره بالرجوع إلى الله فى اليوم الآخر ، ما دام النص أكثر شمولا ، وما دام المعنى الذى نراه مرتبطا بالسياق ولا يؤدى إلى محظور .

ظنوا انهم يحتاجون فى بناء الإيمان الى العقل المستقل فاذا هم يجدون أنفسهم محتاجين فى بناء العقل إلى الإيمان .

والحقيقة هى هذه :

يحتاج العقل إلى الإيمان لكى يقوم ، ولا يتطلب الإيمان إلا مصاحبة ، العقل مجرد مصاحبة ، للتلق .

وتلك سنة الله فى المعرفة .

كما هى سنته فى الخلق .

كما هى سنته فى الرزق .

وكما هى سنته فى كل مايحصله الانسان . . . .

فاذا هو — أى العقل — يتواضعه ، وبمصاحبته للايمان ، يصل إلى هدفه الذى يعجز عنه مستقلا .

ألا وهو اليقين [١] .

ليكون كلمة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء . وفى هذه النظرية تعود الثقة بالضروريات اذا قلنا أنها من الله سبحانه وتعالى .

ومع ذلك فهى لاتصلح أساسا أوليا فى منهج بناء العلوم لأنها تحتاج إلى أساس ، والأساس هو فى الاعتقاد فى الله .

والنتيجة أن نظرية المعرفة القرآنية يمكن صياغتها على النحو التالى :

الإنسان لم يعثر على المعرفة ولكن الله هو الذى أعطاه اياها . أعطاه بذرتها منذ البداية فى البدهيات أوالعلوم الضرورية وصاحب نمو هذه البذرة اجتهاد بشرى مشروط بالاستمداد من الله .

وتنمو هذه البذرة لتقوم على ساقها شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء .

---

(١) هذا مانبينه فى القسم الثالث من هذا الفصل .

« ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت ، وفرعها فى السماء تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون » .   سورة ابراهيم ٢٤ — ٢٥

ومن هنا تتقرر حقيقة هامة :

ان العقل يحتاج الى الايمان بالله .

فالعقل المستقل طغيان وانحراف وخبث .

« ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض مالها من قرار »   سورة أبراهيم ٢٦ .

كلمة اجتثت من أصولها : من البدهيات ، ضربت البدهيات — باعتبارها يقينات فى الفلسفات النقدية ، واجتثت .

كلمة خبيثة مهتزة بالشكوك التى لاحاسم لها ، محوطة بالأوهام والاحتمالات التى لاخروج منها ، كما قدمها فلاسفة الشك .

لكن الثقة بالعقل تأتى من واد آخر ، من وادى الايمان بالله .

ومن الغريب أن أشد الواثقين بالعقل المستقل — منهجيا — من المتكلمين ربطوه بهذا الوادى دون أن يعلموا أنهم قضوا على اصالته التى يدعونها ، ودون أن يعلموا أنهم وقعوا فى التناقض المنهجى .

وهذه الثقة لاتنبنى على العلوم الضرورية العقلية .

وإنما هى تنبنى على منطق آخر .

منطق الضرورة العملية .

والتعرض للانذار بعذاب الآخرة .

والتعرض لعوامل تصديق الرسول .

وهى بداية فيها الظن ، أو غلبة الظن وتترقى إلى اليقين . بهدى الله .

يقول تعالى :

« الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » ١٤٦ البقرة .

لم يقل سبحانه وتعالى : «كما يعرفون أنفسهم» لأن هذا مستوى من المعرفة لا يصل اليه الانسان ويكفى مستوى معرفة الابن ، كجهد بشرى .

أما اليقين الكامل فمن الله .

لذلك تأتى الآية التالية لتقول :

« الحق من ربك فلا تكونن من الممترين » . ثم تأتى الآية التى بعدها لتعقب ببيان سبب عجز الانسان عن المعرفة الكاملة التى هى اليقين . ذلك إذ تقول :

(ولكل وجهة هو موليها) .

فهذه طبيعة البشر ، ونقصه : الاتجاه الواحد فى الرؤية ، الاتجاه الجزئى ، الاتجاه غير المحيط .

وهذا لا يحصل الاحاطة فى المعرفة ، ومن ثم لا يحصل اليقين الكامل بالعقل .

ومن هنا كانت تكملة الآيه : مسحة حنان على هذا الضعف البشرى ووعد بالرعاية الإلهية التى تكمل النقص وتلم الشعث .

(. . فاستبقوا الخيرات .

أينما تكونوا يأت بكم الله جميعا .

ان الله على كل شىء قدير . . .) ١٤٨ سورة البقرة .

إذا تقرر ذلك فإننا نجد الآيات القرآنية تزيده إيضاحا وتوثيقا .

من ذلك قوله تعالى :

« وعلم آدم الأسماء كلها » ٣١ سورة البقرة .

« قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا » ٣٢ سورة البقرة .

« وقل رب زدنى علماً » ١١٤ طه .

« ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء » ٢٥٥ البقرة .

ويقول رسول الله ﷺ (اللهم أنك سألتنا من أنفسنا ما لا نملكه إلا بك ، اللهم فاعطنا منها ما يرضيك عنا .) [1] .

وأذن فالنتيجة النهائية أن مصدر المعرفة هو الله

وهو مصدر قريب .

« وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب » ١٨٦ البقرة .

« ونحن أقرب اليه من حبل الوريد » ١٦ ق

« فأينما تولوا فثم الله » ٦٧ الزمر

هذا هو أصل المعرفة بوجه عام كما نراه فى القرآن الكريم . [2] .

وفيما يلى نذكر أصول الهداية التى تتفرع على المعرفة العامة .

أصول الهداية :

إذا كان من عجيب الاتفاقات كما قلنا أن تكون الآيات التى نستق منها نظرية فى المعرفة القرآنية هى أول ما نزل من القرآن . . .

فإنه من عجيبها كذلك أن تكون الآيات التى نستق منها نظرية فى الهداية القرآنية هى أول ما صدر به القرآن .

تلك هى سورة الفاتحة .

« بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين ، الرحمن الرحيم مالك يوم الدين ، إياك نعبد وإياك نستعين ، أهدنا الصراط المستقيم ، صراط

---

(١) ذكره الإمام السيوطى فى الجامع الصغير بسنده عن أبى هريرة ورمز له بالصحة .

(٢) أنظر ما ذكرناه آنفا فى هذا القسم من أن المتكلمين لا ينكرون أن الله هو مصدر المعرفة ، لكن خطأهم كان منهجيا .

الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين »

وبيان ذلك أن هذه السورة تبين :

أولا : مصدر الهدى ، ثانياً : أسباب إفاضته من الله .

ثالثاً : أسباب منعه رابعاً فائدته .

أولا : مصدر الهدى:

أن صدر السورة الكريمة يبين أن الهدى يأتى من الله سبحانه وتعالى :

« أهدنا الصراط المستقيم »

ويتأيد ذلك بآيات أخرى كثيرة :

« قل أن هدى الله هو الهدى » البقرة / ١٢٠ .

« أن علينا للهدى ... » ١٢ الليل .

« من يهد الله فهو المهتد » ٩٧ الإسراء .

« وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله » ٤٣ الإعراف .

« وإن اهتديت فبما يوحى إلى ربى » ٥٠ سبأ .

(فأما يأتينكم منى هدى ، فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون .) ٣٨ البقرة .

ويقول رسول الله ﷺ :

(والله لولا الله ما اهتدينا) — صحيح البخارى .

ويقول عليه الصلاة والسلام :

(اللهم إنى أسألك الهدى والسداد ، واذكر بالهدى هدايتك الطريق وبالسداد سداد السهم .)[1] .

وهذا الحديث يدعو إلى الاستعانة بهدى الله فى الصغيرة والكبيرة من شئون حياتنا .

---

(١) ذكره الإمام فى مسلم فى صحيحه فى باب التعوذ من شر ما عمل وما لم يعمل .

ثانياً : أسباب إفاضة الهدى من الله .

تبين السورة أيضاً أن الهدى نعمة من الله تأتى نتيجة التوجه إليه بحمـــده والثناء عليه بأسمائه الحسنى ... من حيث هو سبحانه المستحق وحده للعبادة .

ومن حيث هو سبحانه وحده المستعان .

« الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين .

إياك نعبد .

وإياك نستعين.

« أهدنا الصراط المستقيم »

ويتأيد ذلك بآيات أخرى أيضاً ، تبين أن الله سبحانه يعطى الهدى لمن يأخذ بأسبابه .

يقول تعالى « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ٦٩ العنكبوت .

ويقول تعالى « يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ١٦٠ المائدة

ويقول تعالى «هدى وذكرى لأولى الألباب » ٥٤ غافر .

ويقول تعالى « يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا »

يقول الغزالى : (أى نورا يفرق به بين الحق والباطل ويخرج به من الشبهات) (١) .

ويقول ﷺ :

(من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فـــيما يعمل ، حتى يستوجب الجنة .

---

(١) أحياء علوم الدين جـ ٨ ص ١ ٤ ٠ .

ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما يعلم [١] :
ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار .)
ويقول سبحانه وتعالى .
(واتقوا الله ويعلمكم الله .) ٢٨٢ البقرة .

ثالثاً : أسباب منع الهدى :

تبين السورة أيضاً أن الهدى لا يحصل عليه صنفان من الناس .
من يعادون الله فيغضب عليهم .
(غير المغضوب عليهم) .
ومن يستقلون بمنهجهم عن الله فيضلون :
(ولا الضالين .)[٢] .
وتفصل الآيات الأخرى جوانب من أسباب منع الهدى .
يقول تعالى :

(والله لا يهدى القوم الظالمين .) ٢٥٨ البقرة .
(والله لا يهدى القوم الكافرين .)
(والله لا يهدى القوم الفاسقين .) ١٠٨ المائدة .
(فإن الله لا يهدى من يضل) ٣٧ النحل
(إن الله لا يهدى من هو كاذب كفار) ٣ الزمر
(إن الله لا يهدى من هو مسرف كذاب) ٢٨ غافر
(كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب)[٣] ٣٤ غافر
(ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء) ٢٧ ابراهيم

(١) قوله « تاه فيما يعلم » تصريح بضلال النظر التجريدى .
والحديث صحيح . رواه الإمام مسلم والبخارى .
وهو حديث مشهور .
(٢) لقد ضل النصارى لاستقلالهم بعقولهم عن الوحى
(٣) وما أشد إسراف الموغلين فى متاهات العقل المستقل ، القائلين بقدرته على تحصيله اليقين وما أشد ارتيابهم

رابعاً : نتيجة الهدى :

تبين السورة أن نتيجة الهدى هي الوصول إلى « الصراط المستقيم » « اهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين انعمت عليهم »

وفي هذا الصراط المستقيم يحصل اليقين المنشود الذي اثبتنا أنه لا يمكن الحصول عليه بالجهود العقلية الذاتية ، المستقلة عن الله .

إن العقل المتمرد ، أو المستقل يمكنه أن يصل إلى شيء من الظن ، لكنه لا يصل مستقلا إلى شيء من الهدى ، الذي تشعر فيه النفس بالطمأنينة والسكون واليقين .

إن الفلسفات والعلوم التجريبية التي يصل إليها العقل مستقلا خاضعة حتما لما تخضع له عقولنا من النسبية والنقصان .

لذلك فإن ما نصل إليه اليوم من علم يظهر لنا نقصه غدا ، وما نزال نكتشف بتقدم البحث جهلنا ، وهزال معارفنا ، وحاجتنا إلى الهدى واليقين الذي لا تفرزه عقولنا .

وفي ظل هذه العلوم النسبية والفلسفات الناقصة يتقدم العلم التجريبي ، ويطرد الحصول على بعض منافع الدنيا ، لكن الانسانية لابد لها في حركتها إلى الأمام — سواء عن طريق العلم أو الفلسفة — من أن تكون لها أهداف ثابتة واضحة ، راسخة على مدى الدهور ، وإلا كان ضلالها عن أهدافها لا يمكن تلافيه ، أو البرء عنه ، والعلوم النسبية تضل دائما عن الأهداف البعيدة الراسخة .

فهذا ليس من شأنها ، ولا يمت إلى قدرتها بسبب ، ومن هنا كان الإنسان بحاجة إلى مصدر خارجي يهديه إلى هذه الأهداف ، ويرسم لها الطريق .

(الصراط المستقيم) .

وليس ثمة غير هدى الله :

« قل إن هدى الله هو الهدى » ١٢٠ البقرة .

وخلاصة هذا البحث فى أصول الهدى :

١ — أن مصدر الهدى هو الله .

٢ — أن أسباب افاضة الهدى من الله تكمن فى التعرض له ، والاخلاص فى طلبه منه سبحانه .

٣ — أن أسباب الضلال عن هدى الله تكمن فى الإعراض عنه ، والاتجاه إلى مصادر من النظر أو العمل مقطوعة الصلة بالله .

٤ — إن فائدة الهدى تحصيل اليقين ، الذى نحن بحاجة إليه لسكون النفس أولا ، وللعلم بالأهداف العليا والطريق إليها ثانيا .

مؤيدات من علم الكلام والفلسفة الحديثة :

يؤيد ما ذهبنا إليه من أصل المعرفة ، وأصل الهدى . . .

ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة إذ يقول على لسان العالم .

(نعم نعرف الرسول من الله تعالى ، لأن الرسول وإن كان يدعو إلى الله تعالى ولم يكن أحد يعلم بأن الذى يقول الرسول حق حتى يقذف الله فى قلبه التصديق والعلم بالرسول ، ولذلك قال الله عز وجل « إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء .) [1] ٥٦ القصص

ويؤيده أيضا ما ذهب إليه الشيخ الأشعرى فى كيفية إفادة النظر العلم :

(مذهب الشيخ الاشعرى انه يحصل بالعادة بناء على أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء وإنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض .) [2] .

---

(١) العالم والمتعلم جـ ٣١ (٢) المواقف جـ١ ص ٢٤١

وما اتفق عليه أهل السنة (أن كل علم كسبى نظرى يجوز أن يجعلنا الله تعالى مضطرين إلى العلم بمعلومه .) [(١)]

وما ذهب إليه الأشاعرة والمعتزلة عموما فى بيان فاعل العلم الضرورى أو النظرى .

وما ذهب إليه باركلى (١٦٨٥ — ١٧٥٣) فى الفلسفة الحديثة من أن الله هو الذى يعرض علينا المعانى ونظامها .

ودوام الله هو الذى يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء .

والارادة الإلهية هى التى وضعت العلاقات بين الأشياء ، وعلى ذلك ليست الطبيعة علة مغايرة لله ، أنها اللغة التى يخاطبنا بها الله وذهننا لا يحتوى على جميع المعانى وإنما هى معلومة من العقل الإلهى [(٢)] .

مكانة الرسول فى ايصال المعرفة الإلهية :

يقول سبحانه وتعالى :

(كما ارسلنا فيكم رسولا منكم :

يتلو عليكم آياتنا .

ويزكيكم ، ويعلمكم الكتاب والحكمة .

ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون) ١٥١ البقرة .

فهذا يوضح المكانة الأساسية التى تحتلها الرسول فى المعرفة الإلهية ، باعتباره طريقا لتوصيل المعارف الإلهية إلى الناس ، بعد أن ثبت عجز العقل المستقل عن تحصيل اليقين فيها .

إن بعض المتكلمين بعد أن تحدثوا عن الحكمة النظرية والعملية ،

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٢٧

(٢) الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٦٢ س ١٧٣

وأنها كمال فى القوة النظرية والقوة العملية ، ادركوا أن ذلك لا يتم إلا « بقدر القوة البشرية » ومن ثم تظهر الحاجة إلى الاقتداء بالرسول للحصول على هاتين الحكمتين .

يقول شارح المقاصد :

(إنه لما كثر الخلاف .

وفشا الباطل والضلال

فى شأن الكمال .

وفى شأن كون الأشياء كما هى .

والأمور على ما ينبغى ،

لزم الاقتداء بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الله تعالى

وكانت الحكمة الحقيقية هى الشريعة .

ولكن لا بمعنى الأحكام العملية .

بل بمعنى معرفة النفس ، مالها وعليها ، والعمل بها على ماذهب اليه أهل التحقيق من أن الحكمة المشار اليها فى قوله تعالى « ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا » هو الفقه ، وانه اسم للعلم والعمل جميعا .) [1] .

لكن المتكلمين وان قرروا ذلك فانهم حكموا بمرحلة طويلة يقضيها العقل النظرى قبل أن تسلم النفس لرسول ، وهذا أثبتنا انه لا يقوم على أساس .

وبصدد دور الرسول فى افادة المعرفة للناس . . .

يقول ابن الوزير :

(أكثرهم استفادوا معرفة الله من الأنبياء)

ويقول (ولا ندعى أن جميع المكلفين ماعرفوا الله إلا من طريق. تصديق الأنبياء .

(١) شرح المقاصد ج ٢ ص ٤٥

بل ندعي أن كثيراً من المكلفين ما عرفوا الله إلا من طريق تصديق الأنبياء .)[1] .

ويرى المعتزلة فساد التقليد ، لكنهم يرون أيضاً أن اتباع الرسول مع العلم بحاله لا يسمى تقليداً[2] .

ويفصل الامام ابن حزم جوانب الموضوع تفصيلا حسناً بعد أن يذكر رأى القائلين بأنه لا يكون مؤمناً إلا من استدل ، فيقول :

(نعم أن التقليد لا يحل البتة .

وإنما التقليد أخذ المرء قول من دون رسول الله ﷺ عن لم يأمرنا الله عز وجل باتباعه قط ولا بأخذ قوله . . . . . وأما أخذ المرء قول رسول الله ﷺ الذى افترض علينا طاعته وألزمنا اتباعه وتصديقه وحذرنا عن مخالفة أمره وتوعدنا على ذلك أشد الوعيد فليس تقليداً ، بل إيمان وتصديق واتباع وطاعة لله عز وجل وأداء للمفترض .)

ثم يقول . (قد سمى الله عز وجل القوم الذين زين الإيمان فى قلوبهم وحببه اليهم وكره اليهم الكفر والمعاصى فضلا منه ونعمة .

وهذا هو خلق الله تعالى للإيمان فى قلوبهم ابتداء وعلى ألسنتهم .

ولم يذكر الله تعالى فى ذلك أستدلالا أصلا وبالله التوفيق .)

ثم يحدد أوصاف المقلدين :

(وإنما كانوا مقلدين لو أنهم قالوا واعتقدوا أننا إنما نتبع فى الدين آباءنا وكبراءنا فقط ولو أن آباءنا وكبراءنا تركوا دين محمد ﷺ لتركناه . فلو قالوا هذا واعتقدوه لكانوا مقلدين كفاراً غير مؤمنين .) .

---

(١) البرهان القاطع ص ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٩ لمحمد بن ابراهيم الوزير المتوفى ٨٤٠ هـ طبعة القاهرة ١٣٤٩ هـ .

(٢) النظر والمعارف للقاضى عبد الجبار ص ١٢٦

ثم يقول عن التكليف بالبرهان فى قوله تعالى :

«قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين»

(وإنما كلف الله تعالى الإتيان بالبرهان إن كانوا صادقين — يعنى الكفار المخالفين لما جاء به محمد ﷺ .

هذا نص الآيه .

ولم يكلف الله قط المسلمين الإتيان بالبراهين والا سقط أتباعهم حتى يأتوا بالبرهان .

والفرق بين الأمرين واضح ، وهو أن كل من خالف النبى ﷺ فلا برهان له أصلا فكلف المجىء بالبرهان تبكيتا وتعجيزاً إن كانوا صادقين .

وأما من اتبع ما جاء به الرسول ﷺ فقد اتبع الحق الذى قامت البراهين بصحته فسواء علم هو بذلك البرهان أو لم يعلم حسبه أنه على الحق الذى صح بالبرهان ولا برهان على ما سواه ، فهو محق ..)[1] .

أما ابن رشد فإنه ينكر على من يسميهم الحشوية قولهم أن طريق معرفة وجود الله هو السمع فيكفى فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به إيماناً كما يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك من السمعيات .

ثم يذكر الآيات القرآنية التى تستدل بأدلة عقلية على وجود الله كقوله تعالى :

« يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم ... »
٢١ البقرة

وكقوله تعالى :

« قالت رسلهم : أفى الله شك فاطر السماوات والأرض » ١٠ ابراهيم

---

(١) الفصل جـ٤ ص ٣٥ إلى ص ٤٠

وأرى أن هذه الآيات وأمثالها ليس فيها الدعوة إلى البحث العقلى فى وجود الله ليأتى الإيمان من بعد .

بل إن هذه الآيات تبادر إلى التكليف بالإيمان .

« يا أيها الناس أعبدوا ربكم » وتأتى بعد ذلك صفات الله ليعرفها المؤمن أولا ، وليطمئن بها عقله ثانياً ، وليرتقى بها فى مدارج اليقين ثالثاً .

أما أن تجد آية فى القرآن تأمر بأن يسبق الإيمان بالنظر العقلى كشرط له ، فهذا ما أنكره .

وأما قوله تعالى « أفى الله شك » فهذه لا تدل على الدعوة إلى البحث العقلى ، وإنما تقرر بالسؤال الانكارى أنه لا شك فى وجود الله وإذا كان لا شك فلا بحث ولا دعوة إلى بحث .

أما ما يقوله ابن رشد من أنه (ليس لقائل أن يقول : أنه لو كان واجباً ذلك على كل من آمن بالله ، أعنى أنه لا يصح إيمانه إلا من قبل وقوعه على هذه الأدلة العقلية لكان ﷺ لا يدعو أحداً إلى الاسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة .

فإن العرب كانت كلها تعترف بوجود الله سبحانه . . . . .)

أقول : أن هذا تناقض من ابن رشد [١] ، إذ كيف يقرر أن القرآن ملىء بالأدلة العقلية على وجود الله ثم يعود فيقول أن الرسول لم يكن يفعل ذلك لأن العرب كانت كلها مؤمنة بوجود الله ؟ .

وإذن فلمن جاءت تلك الأدلة العقلية ؟ ألم يكن آنذاك من ينكر وجود الله بين العرب إذ تغلغل بينهم مذهب الدهريين ؟

وماذا عن قضية الوحدانية ؟

إن الواقع التاريخى يؤكد لنا أنه كانت هناك قضايا من هذا النوع ،

---

(٢) أنظر مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٣٤.

وأن الرسول بدأ من أول لحظة فى إعلان دعوته بأسلوب الانذار بعذاب الآخرة لا بالحاجة العقلية .

وفى الحق أن فى القرآن أدلة على وجود الله وغيره من القضايا تساير العقل ، ولكن ليس فى القرآن ما يدل على أنه اعتمد عليها اعتماداً أساسياً فى الدعوة إلى الايمان بالله لأنه يعلم سبحانه ما تنبنى عليه من أسس ومقدمات يعجز العقل عن سد باب الجدل فيها إلى النهاية .

إنما ساق القرآن هذه الآيات رحمة بالعقل ، وتطميناً له ، والتقاء مع طبيعته .

أما فى أساس الدعوة إلى الايمان بالله فإنه دعا الانسان إلى الايمان بالله عن طريق الرسول ، والتسليم لله عن طريق التسليم للرسول .

تلقى المعرفة الالهية لا يعنى الالهام الصوفى الخاص .

يقول الله سبحانه وتعالى :

(يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا .) ٢٩ الأنفال .

يقول الغزالى : أى نوراً يفرق به بين الحق والباطل ويخرج به من الشبهات[١] .

والذى أراه أن هذا الفرقان يحصل فى دائرة أوسع مما يكون للصوفية عن طريق الكشف والالهام بناء على منهج خاص بهم فى السلوك والعبادة إنه يحصل فى خطوات العلم العادى .

والأمر فى هذا يماثل الأمر فى الرزق ،

لا يأتينا الرزق متساقطاً من السماء وإنما يأتينا بكسب وعمل .

ومع ذلك فالكسب والعمل صواحب لا فواعل ، والرزق يأتى من الله وكذلك الأمر فى المعرفة .

---

(١) أحياء علوم الدين جـ ٥ ص ٤١ .

ومما يستأنس به فى ذلك — فى مشابهة مقام المعرفه لمقام الرزق — ان الآية التى سبقت والتى تحدثت عن التقوى كسبب للمعرفة أو الفرقان قد جاء نظيرها فى الرزق بأسلوب مشابه وألفاظ مقاربة .

(ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب .)
٣ الطلاق .

وفى هذا جاء الحديث القدسى قارنا بين سوق المعرفة وسوق الرزق .

(يا عبادى كلكم ضال إلا من هديته فاستهدونى أهدكم) .

ياعبادى كلكم جائع إلا من أطعمته فاستطعمونى أطعمكم .)

ياعبادى كلكم عار إلا من كسوته فاستكسونى أكسكم . . .)

وتيسير العلم من الله هو كتيسيره لليسرى فى قوله تعالى :

(فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى .)
٥ — ١٠ الليل .

ونستشهد بما ذكره العلامة البياضى عن هداية الله للناس وانها تكون بالطرق الآتية :

١ — إفاضة القوى التى يتمكن بها المرء من الاهتداء كافاضة العاقلة والحواس الظاهرة .

٢ — الهداية بنصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد .

٣ — الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب .

٤ — الهداية بكشف الله تعالى على قلوبهم السرائر كما هى عليه والقائها بطريق الفيض [١] .

---

(١) اشارات المرام ص ١٠٤ طبعة عام ١٩٤٩ هـ مطبعة مصطفى الحلبى .

فهذا يبين ان تعليم الله للناس له طرق عادية أوسع دائرة مما يخص الصوفية .

كذلك نستشهد بما ذهب اليه ابن خلدون عن تعليم الله للناس مما ينفصل عن الطريق الصوفى .

يبين ابن خلدون الحجب (العادية) القائمة بين الفكر ومطلوبه فهى أولا دلالة الكتابة على الألفاظ ، وثانيا دلالة الألفاظ على المعانى ، وثالثا قوانين ترتيب المعانى للاستدلال بها ، ثم نصل إلى المعانى مجردة فى الفكر ، (وليس كل أحد يتجاوز هذه المراتب بسرعة بل ربما وقف الذهن فى حجب الألفاظ بالمناقشات أو عثر فى اشتراك الأدلة بشغب الجدال والشبهات . . . : . . فاذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتباك فى فهمك أو تشغيب بالشبهات فى ذهنك فاطرح ذلك وانتبذ حجب الألفاظ وعوائق الشبهات واترك الأمر الصناعى جملة .

واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعى الذى فطرت عليه وسرح نظرك فيه وفرغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه ، واضعا لها حيث وضعها أكابر النظار قبلك ، مستعرضا للفتح من الله كما فتح عليهم من ذهنهم من رحمته ، وعلمهم مالم يكونوا يعلمون ، فاذا فعلت ذلك أشرقت عليك أنوار الفتح من الله بالظفر بمطلوبك ، وحصل الإمام الوسط الذى جعله الله من مقتضيات هذا الفكر . ونظره عليه ، وحينئذ فارجع به إلى قوالب الأدلة وصورها فافرغه فيها ووفه حقه من القانون الصناعى . . . . : .)

ثم يقول (والذريعة إلى ادراك الحق بالطبع انما هو الفكر الطبيعى

إذا جرد عن جميع الأوهام وتعرض الناظر فيه إلى رحمة الله ، وأما المنطق فانما هو واصف لفعل هذا الفكر فيساوقه فى الأكثر ، فاعتبر ذلك واستمطر رحمة الله تعالى متى أعوزك فهم المسائل ، تشرق عليك أنواره بالالهام إلى الصواب والله الهادى الى رحمته ، وما العلم إلا من عند الله .)[1]

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٢٢٥ ـ ٥٣٦

المقصود بالامام الوسط أن الفكر بعد أن يتوجه الى المطلوب (يصور طرفيه يروم اثباته أو نفيه فيلوح له الوسط الذى يجمع بينهما أسرع من لمح البصر ، ان كان واحدا أو ينتقل الى تحصيل آخر ان كان متعددا ويصير الى الظفر بمطلوبه ، هـذا شأن الطبيعة الفكرية التى تميز بها الانسان عن الحيوان ...) وهى غير الصناعة المنطقية (مقدمة ص ٥٣٥)

القسم الثاني

مورد المعرفة

انتهينا فى القسم السابق من هذا الفصل إلى أن المعرفة الإلهيــة فى الاسلام تصدر من الله .

وهى إذ تصدر من الله تتوجه إلى الإنسان .

فتلقى المعرفة الإلهية له طرفان .

طرف من المصدر وهو الله .

وطرف من المورد وهو الإنسان.

وهذا الترتيب المبدئى لعملية التلقى يقتضى أن تقوم على علم كامل بالإنسان .

ومن هنا فان مصدر المعرفة فى الإسلام يخاطب الإنسان من حيث هو ، كذلك .

فلا يخاطب طبقة معينة من البشر يرتفع بها المستوى أو ينخفض . . ، فيقع فى التناقض مع المستويات الأخرى .

ولا يخاطب فى الإنسان قوة من قواه دون الأخرى . . فيقــع فى التناقض مع القوة التى يهملها .

وإنما هو يتوجه إلى الإنسان.

يقول الله سبحانه وتعالى :

(فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله . .) ٣٠ الروم

معنى هذا أن الدين فطرة الله .

وهو من نفس جنس الفطرة التى فطر الله الناس عليها . لا أنه نفس الفطرة الموجودة فى الناس ، فالدين شيء والناس شيء آخر .

إنما المقصود أن الدين فطرة الله وأن الإنسان فطرة الله فكان لا بد من التلاقى ، أو التلقى بين الدين ، وبين الإنسان « لا تبديل لخلق الله » .

(وقد قيل : أن الله عز وجل أسس دينه على مثال خلقه ،)[1] .

وهذا يعنى أن الإسلام يلتقى مع الإنسان فى قواه المختلفة ، ويتعامل معها جميعاً : العقل والوجدان والإرادة جميعاً . ذلك أن الصفات النفسية للانسان مرتبط بعضها ببعض ويؤثر بعضها فى بعض ، والاعتقاد وهو حالة نفسية مرتبط بالصفات النفسية . كلها يتأثر بها ويؤثر فيها .

يقول الدكتور محمود حب الله رحمه الله .

(فالعقائد الدينية لا تعتمد على جانب واحد من جوانب الحياة النفسيه للانسان — الوجدانية والإرادية والعقلية — ولكنها تتصل بهـا كلها اتصالا وثيقاً ولا ترضى نفس المرء ولا تكمل شخصيته إلا إذا تضامنت شخصيته ونواحيه النفسية كلها وعملت معا على تقبل كل عقيدة من عقائده فلا يوجد شيء من التضارب بين قواه المتعددة ، حول عقيدة من عقائده ، بل انسجام ووئام ، فيوجد قبول عقلى واطمئنان قلبى ، والتقاء مع الإرادة وذلك هو كمال الشخصية ، وهو كمال الاعتقاد وهو كمال العقيدة كذلك .)[2] .

ثم يقول (وما دامت العقائد الدينية متصلة بكل من العقل والوجدان والإرادة احتاجت فى وسائل نشرها إلى الاعتماد على كل هذه القوى .)[3]

وإذا كان الإنسان هو مجموعة هذه القوى من الناحية النفسية ، فإن

---

(١) الملل والنحل جـ١ ص ٤٥ للشهرستانى .

(٢) الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٧٤ .

علماء النفس والفلاسفة أخذوا يبحثون عن أى هذه القوى له القيادة أو الغلبة على الآخر أو بتعبير آخـــر : ما هو العنصر الأساسى فى الظاهرة النفسية ؟ هناك مذهبان فى ذلك :

الإدراكيون : وهم يرون أن العمليات الإدراكية كالإدراك الحسى ، والتفكير هى أصل كل ما عداها من العمليات النفسية الأخرى .

والإراديون : وهم يرون أن الظواهر الإرادية من نزعات وانفعالات وشهوات ، هى المبادىء الأولى التى يتقرر بها مجرى حياتنا النفسية(١) .

ويبدو أننا نجد المذهبين معا عند المناطقة والمتكلمين : يقول البنانى فى شرحه على السلم .

(واعلم أنه اختلف فى الحكم .

فقيل هو فعل للنفس زائد على العلم .

وقيل هو حديث النفس التابع للعلم وهذا أيضاً فعل فلا ينافى الأول .

وقد ذكر الإمام العبارتين .

وقيل هو انفعال ، وهو تأثر النفس الناشىء عن العلم .

وعليهما لا يصح تفسير التصديق بالحكم كما عند الجمهور ، ولا بمجموع الإدراكات التى رابعها الحكم كما عند الإمام ، لأن التصديق قسم من العلم ، والعلم من مقولة الكيف مباين للفعل والانفعال ، وإلا لزم تقسيم العلم إلى ما ليس بعلم .

والمحققون على أن الحكم ليس بفعل ولا بانفعال بل هو نوع من العلم مرادف للتصديق .

قال فى شرح المطالع : التحقيق أنه ليس للنفس بعد تصور الطرفين

---

(١) أنظر المدخل إلى الفلسفة لازفلد كوليه ص ٢٥٦ .

هنا تأثير وفعل بل أذعان وقبول للنسبة ، وهو إدراك أنها واقعة أو ليست بواقعة اهـ .)

ثم يقول صاحب الحاشية العلامة المحقق سيدى على قصارة :

(قال شيخنا سيدى الطيب : ولما اعتقد المتأخرون أن الحكم فعل وكان العلم كيفا ذهب جمع منهم كصاحبي الكشاف والمطالع إلى أن التصديق الذى هو قسم من العلم التصور المقارن للحكم . لأن جعل التصديق الذى هو قسم من العلم مرادفا للحكم أو كلاله مع كون الحكم فعلا والعلم كيفا لا وجه له ، والا لزم تقسيم العلم إلى ما ليس بعلم .

وذهب الكاتبي لما رأى الامام أن التصديق مركب من الأمور الأربعة وأن الحكم فعل إلى أن العلم لا ينقسم إلى تصور وتصديق لئلا يلزم المحذور — بل إلى تصور ساذج وإلى تصور معه حكم ، ويقال المجموع تصديق ، فبعض أجزاء التصديق عنده وهو التصورات الثلاث قسم من العلم ، وليس التصديق بجملته قسما من العلم .)[1] .

ويقول صاحب الحاشية سيدى أحمد المبارك السجلماسى :

(مقوله الفعل والانفعال قد تتحدان في الخارج وتختلفان اعتباراً فالحكم باعتبار تبعية العلم له مقولة فعل . وباعتبار تبعينه لما فى الخارج مقولة انفعال .)[2] .

ومن هذا يتبين أن بعض المناطقة يرى أن للارادة دوراً فى العلم .

كذلك فانه لا بد أن يؤخذ فى مفهوم العلم أنه ليس قاصراً على الإدراكات العقلية وحدها بل لا بد من عنصر الاعتقاد الجازم .

---

(١) ص ٣٨ شرح الامام محمد بن الحسن البنانى على متن السلم الامام الأخضرى ، وحاشيته للعلامة المحقق سيدى على قصارة الطبعة الاولى للمطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٣١٨ هـ ص ٣١ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٠ .

والاعتقاد الجازم عملية ترجع إلى النفس الإنسانية بما فيها قوة الإرادة .

ومن هنا يذهب ديكارت إلى أن العقل قوة انفعالية بحته ، وبالعقل وحده لا أثبت ولا أنفي ، بل اقتصر على تصور الأشياء التي أستطيع أن أثبتها أو أنفيها ، والإرادة هي القوة الفاعلة ، وهي التي تحكم أي تثبت أو تنفي ، أو تمتنع من الاثبات والنفي [١] .

وتستتبع نظرية ليبنتز في العقل أن ينسب اليه قوة الارادة ، وقوة الوجدان إلى جانب قوة الفكر .

ويجعل هربارت الوجدان والارادة نتيجتين للقوة الفكرية وليستا ظاهرتين مستقلتين مكافئتين للتفكير في المنزلة[٢] .

ويقول كانت : أن « الشيء بالذات » في حياتنا العقلية إرادة حرة .

ويتوسع شوبنهور في هذه الفكرة ، حيث يرى أن الشيء بالذات الذي تكلم عنه كانت هو الارادة دائماً كيفما وجد : سواء في العالم الطبيعي الخارجي ، أو العقلي ، وإن العقل ليس إلا أداة مسخرة في يد الارادة .

ويذهب أصحاب المذهب الارادي في تفسير العقل إلى (أن الارادة هي العامل الأساسي الذي يتحدد ويتكيف به كل ما عداه من الظواهر العقلية الأخرى . فبالإرادة يتعين الهدف وهي التي تخلق الأغراض ، وهي التي توجه انتباه الانسان ، وليس الاهتمام بأي شيء سوى ظاهرة إرادية يتعين بها ما يجب أن يحتفظ به في الذاكرة ، وما يجب أن يهمل في طي النسيان. بل إن اتجاه الأفكار نفسه خاضع لسلطان الارادة ، ويظهر أثر ذلك السلطان واضحاً في علمنا النظري وأحكامنا النظرية على الدوام) .

---

(١) العقل ليوسف كرم ص ٣١.

(٢) المدخل إلى الفلسفة لازفلدكولبة ص ٢٦٤ .

ويرى فنت أن أعمال الارادة هى الأعمال العقلية الحقيقية ، ويجب أن يفسر كل ما عداها بالاضافة اليها[1] .

ويذهب أصحاب المذهب الوجدانى إلى أن الدور الأساسى فى الاعتقاد هو للوجدان أما الذهن فدوره التنسيق والتفسير .

يقول وليم جيمس :

(نظريتى هى أنه يجب أن يكون لوجداناتنا حق مشروع فى تقرير الاختيار من بين القضايا حين لا يمكن تقريره على الأساس الذهنى .

ذلك أنك حين تقول لنفسك عند التردد :

« لا تقرر حينئذ شيئاً بل أترك المسألة مفتوحة » .

فإنك تقرر فى نفس الوقت قراراً عاطفياً كأنك قلت : نعم أو لا .)[2]

وهو من ثم يرى أن الوجدان لا الذهن هو الذى يقرر العقيدة الدينية أو الخلقية .

والفكر يصنف الوقائع ، ويفسرها لكنه لا يخلقها .

فوظيفة الوجدان هى الوظيفة الأساسية الأولية ،[3] وللذهن وظيفة ثانوية . وكما رأينا فإنه :

مع اعتراف هذه المذاهب جميعاً ، بصلة الاعتقاد بكل من قوى النفس الانسانية : العقلية ، والارادية ، والوجدانية ، فإنهم يحاولون البحث عن القوة المسيطرة من بين هذه القوى الثلاث .

وإذ يذهب الدكتور محمود حب الله رحمه الله إلى أن الاعتقاد ينبنى على

---

(١) المدخل إلى الفلسفة لازفلدكولبة ص ٢٦٥ إلى ٢٦٩ .
(٢) وليم جيمس للدكتور محمود زيدان ص ١٣٨ — ١٣٩ .
(٣) المصدر السابق ص ١٤٧ — ١٥٦ .

هذه الثلاثة ويلبي حاجتها جميعاً فإنه لا يقبل قصرها على الوجدان كما فعل وليم جيمس ، وإنما يرى أن الأمر لهذه القوى جميعاً .

ولكنى أحس أنه يضع العقل أساساً للقوتين الأخريين ويراه مصدر الوحدة لهما .

فهو بالنسبة للمذهب الارادى يقول : (وليس لدينا ما يمنع من قبول هذا الرأى فى جملته ما دام يعترف بأن الارادة ليست مجرد تخصيص . . . من غير تفكير . ولكنها نزوع مبرهن عليه ومسبوق بتدبر ونظر .)

وهو بالنسبة للوجدان يقول (فعلى الرغم من أن هناك ما يعزو القلب من العقائد من غير أن تعرف له مصدراً فإن هناك ما نلمس فيه القصد والتوجه والتفكير والاختيار ...)(١) .

والذى أراه أنه لا يبدو أمامنا طريق واضح يبين لنا أى هذه القوى له القيادة الحقيقية ؟ فكل مذهب من هذه المذاهب له حججه القوية .

يعلق أزفلدكولبة على الخلاف بين الاراديين والعقليين فى تفسير العقل قائلا :

(إن النتيجة التى وصلنا إليها من نقد المذهب الارادى يجب ألا تتخذ دليلا على صحة المذهب العقلى .

بل هى دليل على :
أن أى نوع من أنواع الأعمال العقلية البسيطة لا يمكن أن يتخذ وحده أساساً وأصلا للحياة العقلية برمتها بالمعنى الكامل لكلمة أساس أو أصل فالمذهب العقلى أو المذهب الارادى كلاهما خطأ بهذا المعنى)(٢)

---

(١) الحياة الوجدانية ص ٢٦٣ الى ٢٦٨ .

(٢) المدخل إلى الفلسفة لازفلدكولبة ص ٢٦٩ .

ومن هنا فإننى أرجح أن تكون الوحدة الجامعة لهذه القوى ممثلة فى المجموع الذى هو الانسان . ولعل هذا هو المعنى الدقيق الذى نجده عند القاضى عبد الجبار عند ما رفض تعريف العلم بأنه « . . . سكون القلب . . . » وأصر على تعريفه بأنه « . . . سكون النفس : فالمراد الجملة لأنه يعبر عنها بالنفس . . »(١) .

وبناء على ما تقدم يضاف رصيد جديد إلى المنهج الشرعى فى مورد المعرفة .

ذلك لأن هذا المورد هو الإنسان ككل .

والمنهج الشرعى إذ يطالب قوى الانسان جميعاً بتسليم قيادها لمصدر المعرفة : الله سبحانه وتعالى .

يتعامل معها جميعاً .

ويؤثر فيها جميعاً .

ولا يتناقض مع واحد منها .

وهذا هو ما سوف نراه فى المباحث التالية التى نتحدث فيها عن مداخل المعرفة ، وهى ثلاثة :

المدخل الارادى .

المدخل العقلى .

المدخل الوجدانى .

وهذا الموقف الاسلامى من قوى النفس الثلاث راجع إلى كون الاسلام صادراً من الله سبحانه من ناحية ، موجها إلى الانسان من ناحية أخرى ، فصدور هذا الدين عن الله إلى الانسان يعنى أنه صادر

---

(١) النظر والمعارف ص ٢٢

عمن يعرف طبيعة الانسان ، وقواه الأساسية التي يتألف منها وابعاد هذه القوى واغوارها ومداها ، أى « وسعها » .

و (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) ٢٨٦ البقرة .

و(لايكلف الله نفسا إلا ماآتاها) ٧ الطلاق .

فكان من ثم لابد أن يلتقى بالإنسان فى جميع قواه . . . .

وإذا كان الإسلام قد التقى بالانسان كـكل جامع لهذه القوى الثلاث لم يغفل واحدة منها أو يتناقض معها . .

فانه : فعل ذلك بالنسبة للناس جميعا فلم يفرق تفريقا طبقيا فى مسافة للعقيدة مابين عقليين ووجدانيين ، أوخاصة وعامة ، أو علماء وجمهور ... فكل هذه المستويات سواء فى حاجتها إلى التلقى عن طريق هذه المداخل ، كما أن هذه المستويات جميعا عرضة للانحراف فى العقيدة بتغليب قوة على أخرى ، ولا فرق بينها إلا أن طبقة منها تقدر على تأصيل ماتهوى على النحو الذى يتفق مع قدرتها .

وليس أدل على ذلك من أن التجسيم أو التشبيه — وهو مايظن أنه من مستوى العامة أو الجمهور — كان له مدارسه ومذاهبه واعلامه الذين يرتفعون من حيث البحث والاستناد إلى المناهج العقلية إلى أعلى المستويات الفلسفية .

وليس هناك تشبيه أشهر من تشبيه المسيحية ، ومع هذا فقد وصل اللاهوت المسيحى إلى مستويات عليا فى البحث ، كما وصل إلى أعماق عميقة فى الفلسفة ، بل لقد كان التحالف بين اللاهوت المسيحى والفلسفة قائما على مدى قرون طويلة من الزمان ، حتى وصل الأمر إلى حد ان كان انكار الفلسفة المشائية فى عصر من العصور تجديفا فى الدين .

هذا من ناحية التشبيه .

أما من ناحية التنزيه .

فهل نجد فى الفلسفة عقلا أعلى من عقل أرسطو على مدار آلاف من السنين ؟ وهل نجد تنزيها أشد من تنزيهه ؟

فماذا كان الإله عند أرسطو ؟

ان الإله عند أرسطو — بالرغم من الدرجة العليا التى ارتفع بها فى سلم التنزيه — هو فى حقيقة الأمر لايساوى إلا أنه موجود يعلم نفسه وكل من عداه من الموجودات فله من العلم والعمل ماليس له .

فما المبرر الذى يجعل البعض يحاول أن يفرق بين العامة والخاصة بين الجمهور والعلماء من حيث الاستدلال على العقائد ؟ فيرى أن العلماء لابد لهم من الأدلة اليقينية المبنية على العقل (التى رأينا استحالتها .) ؟

يقول الدكتور محمد البهى فى ختام كتابه « الجانب الالهى » وهو بصدد نقده لفلاسفة المسلمين :

(لو علموا نتائج قبولهم آراء أفلاطون وأرسطو فى شرح العقيدة ، على العقيدة من حيث هى عقيدة ، لتركوا للقرآن الكريم وحده — كما هو — الطريق إلى قلوب المصدقين وعقول الخاصة من الناس .) [1]

ويقول الدكتور محمود حب الله رحمه الله :

« فليست الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة وبالمناظرة الحسنى مقسمة بالتوزيع على الطبقات المختلفة من الناس فتختص كل طبقة بواحدة منها ، ولكنها وسائل قد يحتاج اليها كل فرد من الناس لتحقق له الطمأنينة القلبية وتوجد له الانسجام النفسى فيقبل عقله ، وتهدأ نفسه ، ويرضى

---

(١) الجانب الالهى (الجزء الثانى من التفكير الاسلامى) .

قلبه ، ويكون مؤمنا بكل قوة من قواه وذلك هو كال الإيمان)[١] .

مناقشة للقائلين بالتفاوت بين العامة والخاصة من حيث المنهج :

إذا قيل : انا نطلب اليقين للعلماء ونكتفى من العوام بغالب الظن

قلنا : لماذا كان اليقين مطلوبا للعلماء ولا يكتفون بغالب الظن — فى البداية كما تقولون فى شأن العوام ؟

فان قالوا : لأنه الطريق الصحيح ، ولا بد فى الأمة من طائفة تقوم به فرض كفاية ، قلنا : لا نسلم أن طريقكم يبدأ من يقين بل أثبتنا نقيضه ، ولا نسلم أن طريقكم ينتهى إلى اليقين ، بل حال المتكلمين الكبار الجوينى ، والغزالى ، والرازى وغيرهم ، يثبت نقيض ما ادعيتم إذ وصلوا الى اليقين عن غير طريق الكلام .

وما أدراكم أن العامة كما تسمونهم لا يصلون الى اليقين وهم ينهجون نهج الصحابة ؟

فاذا علمتم أن ما سار عليه الصحابة وصل بهم الى أعلى درجات اليقين فقد سقط ما ادعيتم .

فان قالوا : كيف تمنع أن تكون هناك مستويات فى العلم بالله مع أن هذا أمر تفرضه الطبيعة البشرية كما تفرضه فى العلوم الأخرى التى لا يمكن المكابرة فى أن الناس يختلفون فيها إلى مستويات .

قلنا : ان هذا ليس ما يدعيه المتكلمون ، فهم يقولون : ان الخاصة لا يشتركون مع العامة فى طريق الوصول الى الحق لأنهم يتفاوتون فى سلوكه ، هم يقررون أن طريق الوصول إلى الحق لا يكون بالأدلة الظنية التى عليها الجمهور من الناس ، وإنما هو بالذهاب فى طريق العلم اليقينى ،

(١) الحياة الوجدانية ص ٢٨٧

والابتداء مع العقل منذ أول حلقة فى العلم بالله إلى أن يتم تحصيل العلم بوجوده ، وعلمه ، وقدرته ، وحياته . وكلامه ، وعدله ، وانه لا يفعل القبيح ، ويرسل الرسل ، ويظهر المعجزات . . . ونحن نقول لهم : إدعاؤكم التميز باطل لأن الطريق الذى سلكتم لا يخرجكم من قاعدة الظن ، وعليها تبنى العلوم العملية .

والعامة وأنتم محصورون فى منهج واحد يبدأ من غالب الظن وقد ينتهى باليقين إذا تابع فيه الإنسان منهج الرسول ﷺ ، إذ هو المنهج الذى قامت عليه عقائد الصحابة ، ومنهم من لو وزن إيمانه بإيمان الناس جميعاً لزاد عليهم.

هذا هو المنهج الذى نقول : لا توجد فوقه — فى الإسلام — أو تحته مناهج أخرى يكون واحد منها لطبقة من الناس وآخر لطبقة ثانية .

أما التميز والتفاوت — بعد ذلك — فهو فى داخل المنهج ، والناس يتفاوتون فى درجة سلوكهم ، وثباتهم ، ووصولهم .

بل نحن نرد عليهم دعواهم لنقول :

لو أن منهجاً آخر يقترح إلى جانب هذا المنهج الشرعى — على النحو الذى سار عليه العقليون — وكان لا بد من التمايز والاختلاف ، على مستويات وطبقات ، لكان المنهج الذى جاء به الرسول هو المنهج الأعلى ولكان السالكون فيه لى مستوى أعلى من السالكين فى المنهج الذى بأسفله . ويكفى تدليلا على ذلك أن نطالب الجواب على هذا السؤال:

من كان أكثر معرفة بالله ويقينا بما يعتقد ؟ . الإمام أبو بكر الصديق رضى الله عنه ، أم الامام الرازى المتكلم؟ رحمه الله .

ثم انظروا بعد ذلك إلى ما قاله الرازى فى أخريات حياته[1] رحمه الله.

---

(١) أنظر مبحث المواقف الأخيرة لبعض علماء الكلام من هذا الكتاب .

المدخل الإرادى

الإرادة [١] البشرية مخاطبة فى الاسلام منذ اللحظة الأولى التى يتعرض فيها الانسان للانذار ، ثم لعوامل تصديق الرسول .

واستجابة الارادة لهذا الخطاب هى :

« التسليم »

« أفغير دين الله يبغون وله أسلم من فى السماوات والأرض »
٨٣ آل عمران

« إن الدين عند الله الاسلام » ١٩ آل عمران

« ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن » . . . »
١٢٥ البقرة

« بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى »
٢٢ لقمان

« إن تسمع إلا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون » ٨١ النحل

« وأمرت أن أكون من المسلمين » ٧٢ يونس »

وهذا ما يقول الطحاوى فى بيانه : —

(لا يثبت قدم الاسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام .

فمن رام علم ما حظر [٢] عنه علمه . ولم يقنع بالتسليم فهو حجبه مراوه

---

(١) يذهب بسكال — أحد الفلاسفة الفرنسيين (١٦٢٣، ١٦٦٢م) إلى (أن ما يجعل الملحد متصلبا فى الحاده ليس ضعف الشواهد الموجودة فى العالم المنظور ، بل قرار اتخذته الارادة والعواطف .

والعيب الرئيسى فى مذهب اللاوهية هو أنه لا يلتفت إلى المشكلات والدوافع الانسانية التى تشكل فى نهاية الامر موقف الانسان من الله .

أنظر الله فى الفلسفة الحديثة لكولينز ص ٤٦١ .

(٢) الحظر هنا لا يعنى التناقض مع العقل ، ولكن بعنى الحجب فحسب .

عن خالص التوحيد وصافى المعرفة وصحيح الايمان . فيتذبذب بين الكفر والإيمان والتصديق والتكذيب والإقرار والإنكار موسوسا تائها شاكا زائغا ، لامؤمنا مصدقا ، ولا جاحداً مكذبا).

وكذلك يقول فى المنع من الغوص وراء معنى القدر .

(والتعمق والنظر فى ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان فالحذر كل الحذر من ذلك نظراً وفكراً ووسوسة .) ثم يقول : (.. العلم علمان ، علم فى الحق موجود ، وعلم فى الخلق مفقود ، فانكار العلم الموجود كفر ، وادعاء العلم المفقود كفر ، ولا يصح الإيمان إلا بقبول العلم الموجود وترك العلم المفقود .[1] .)

ويقول الفارابى عن الوجه الأول من الوجوه التى تنصر بها الملة ، أن أصحابه يرون أن يجعل تصحيح الملل بالتلقى من الوحى (فإن الذى أتانا بالوحى من عند الله صادق لا يجوز أن يكون قد كذب .

ويصح أنه كذلك من أحد وجهين : —

إما بالمعجزات التى يعلنها أو تظهر على يديه .

وأما بشهادات من تقدم قبله من الصادقين المقبولى الأقاويل على صدق هذا ومكانه من الله .

أو بهما جميعاً)[2] .

ويقول أبو سليمان المنطق السجستانى محمد بن بهرام حينما حمل اليه أبو حيان التوحيدى نسخة من رسائل إخوان الصفا ، بعد أن درسها وتفحصها أياما :

(١) بيان أهل السنة للطحاوى ص ٧ ، ٩ .

(٢) إحصاء العلوم للفارابى ص ١٠٨ وما بعدها .

(أن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحى وباب المفاجأة وشهادة الآيات وظهور المعجزات.

وفى أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه والغوص فيه، ولا بد من التسليم المدعو اليه والمنبه عنه. وهناك تسقط لم؟ وتبطل كيف؟ وتزول هلا؟ وتذهب «لو» و «ليت» فى الريح.

ولو كان العقل يكتفى به لم يكن للوحى فائدة ولا غناء.

على أن منازل الناس متفاوتة فى العقل وانصباؤهم مختلفة فيه. فلو كنا نستغنى عن الوحى بالعقل كيف كنا نصنع وليس العقل بأسره لواحد منا؟ فإنما هو لجميع الناس.. ولو استقل إنسان واحد بعقله فى جميع حالاته فى دينه ودنياه لاستقل أيضا بقوته فى جميع حاجاته فى دينه ودنياه ولكان وحده بفى بجميع الصناعات والمعارف وكان لا يحتاج إلى أحد من نوعه وجنسه، وهذا قول مرذول ورأى مخذول.)[1].

ويقول ابن السمعانى : —

(وأما أهل السنة فقالوا :

الأصل فى الدين الاتباع والعقول تبع ولو كان الدين بنى على المعقول وجب ألا يجوز للمؤمنين أن يقبلوا أشياء حتى يعقلوا، ونحن إذا تدبرنا عامة ما جاء فى أمر الدين من ذكر صفات الله عز وجل وما تعبد الناس من اعتقاده وكذلك ما ظهر بين المسلمين وتداولوه بينهم ونقلوه عن سلفهم إلى أن أسندوه إلى رسول الله ﷺ من ذكر عذاب القبر وسؤال الملكين والحوض والميزان والصراط وصفات الجنه وصفات النار وتخليد الفريقين فيهما أمور لا تدرك حقائقها بعقولنا وإنما ورد الأمر بقبولها والإيمان بها، فإذا سمعنا شيئا من أمور الدين وعقلناه وفهمناه فلله الحمد فى ذلك

(١) أخبار العلماء بأخبار الحكماء القفطي طبع مصر ص ٥٩.

والشكر ومنه التوفيق وما لم يمكنا إدراكه وفهمه ولم تبلغه عقولنا آمنا به وصدقنا واعتقدنا أن هذا من ربوبيته تعالى [١].)

ويقول ابن خلدون :

(فإذا هدانا الله إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ولا ننظر فى تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه ، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقاداً وعلما ، ونسكت عما لم نفهمه من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه)[٢] .

والتسليم هنا هو دور الإرادة ، ولهذا التسليم منطقه الذى بيناه فى المنهج الشرعى فى هذا الباب ، من التعرض للانذار ، ولعوامل تصديق الرسول ، وليس المقصود إلغاء العقل ، ولكن المقصود إلغاء اتخاذه حكماً [٣]

وهنا نذكر بعض الآيات التى تتوجه إلى إرادة الإنسان مباشرة تقتضى منه التسليم ، وهى على وجه خاص الآيات التى جاءت فى صيغة التقرير :

فى الإلهيات : —

« قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد»

« لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم » ١٧ المائدة

« إن الدين عند الله الإسلام

وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب .

---

(١) أنظر صون المنطق للسيوطى ص ١٨٢ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٩٥ .

(٣) سنبين ذلك فى المدخل العقلى .

فإن حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن ، وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم ؟

فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله سريع الحساب» ١٩ — ٢٠ آل عمران .

فالهداية لا تبدأ خطواتها الأولى من كتاب أو علم بشرى ، فهذا قد أعطيه الخلاف .

وإنما تبدأ بإسلام الوجه لله .

وفى مقابلة الحجاج من الخصوم ماذا يكون موقف الرسول ؟

لم يقل القرآن فعليك حجاجهم أو « إنما عليك الحجاج » .

وإنما قال « فإنما عليك البلاغ » .

وقد أوضحنا أن للبلاغ أو الإنذار منطقه الخاص القائم على الضرورة العملية .

ويقول تعالى : — (ليس كمثله شىء) ١١ الشورى .

يقول الإمام الرازى (رأيت أقرب الطرق طريق القرآن . اقرأ فى الإثبات « الرحمن على العرش استوى ، واقرأ فى النفى « ليس كمثله شىء) (١) .

وهذا واضح فيه الصيغه التقريرية الموجهة للارادة ، للتسليم .

ويقول تعالى : — « قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم ، وبئس المهاد » ١٢ آل عمران .

هكذا تقرير موجه للارادة للتسليم ، مبنى على منطق الإنذار . .

فى النبوات : —

يقول تعالى : — (وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى

(١) أنظر الرد على المنطقين لابن تيمية ص ٣٢١

الأسواق لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيراً ، أو يلقى إليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلا مسحوراً . أنظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا — فلا يستطيعون سبيلا تبارك الذى إن شاء جعل لك خيراً من ذلك جنات تجرى من تحتها الأنهار ويجعل لك قصوراً . بل كذبوا بالساعة واعتدنا لمن كذب بالساعة سعيرا) .

الفرقان ٧ — ١١ .

ويقول عز من قائل : —

(وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا أنهم ليأكلون الطعام ويمشون فى الأسواق ، وجعلنا بعضكم لبعض فتنة : أتصبرون وكان ربك بصيراً .

وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو ترى ربنا لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً ، يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين ويقولون حجراً محجوراً ، وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا .) الفرقان ٢٠ — ٢٣ .

ثم يقول تعالى — « ويوم يعض الظالم على يديه يقول يا ليتنى اتخذت مع الرسول سبيلا يا ويلتى ليتنى لم اتخذ فلانا خليلا . . » الفرقان ٢٧/٢٨

ويقول سبحانه وتعالى : —

« كذبت قوم لوط المرسلين إذ قال لهم أخوهم لوط ألا تتقون إنى لكم رسول أمين فاتقوا الله وأطيعون وما أسألكم عليه من أجر ان أجرى إلا على رب العالمين — الشعراء ١٦٠ — ١٦١ — ١٦٢

هذه كلها : —

صياغة تقريرية ، موجهة للارادة : للتسليم ، وقد جاءت على النحو الذى تؤكد أنه منطق التسليم الخاص :

ألا وهو التعرض الانذار بعذاب الآخرة . . والتعرض لعوامل تصديق الرسول .

في السمعيات : —

« وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشوراً اقرأ كتابك ، كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ١٤ الإسراء .

« إن جهنم كانت مرصادا للطاغين مآبا لابثين فيها أحقابا لا يذوقون فيها بردا ولا شراباً إلا حميما وغساقا جزاء وفاقا . » ٢١ — ٢٦ النبأ

«قل يا أيها الناس إنما أنا لكم نذير مبين فالذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة ورزق كريم ، والذين سعوا في آياتنا معاجزين أولئك أصحاب الجحيم » ٥١ الحج .

هذه أيضا قد جاءت في صياغة تقريرية موجهة للارادة للتسليم .

في العمليات : —

وهذه لها دورها في تربية الإرادة وتوجيهها إلى الله تعالى :

ويكفي أن نشير هنا إشارات خاطفة فحسب ، وإن كنا نقرر أن الفقه الاسلامي برمته يقوم بوظيفة تربوية من حيث يستعبد إرادة الإنسان ويوجهها إلى تنفيذ الأوامر والنواهي .

يقول تعالى : —

« أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب ٢/٤٤

« يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين » ١٥٣ البقرة

« إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر » ٤٥ العنكبوت

« ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين ١٥٥ البقرة

«فاذكروني أذكركم » ١٥٢ البقرة

« ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله . » ٢٦ ص

« يا أيها الذين آمنوا أن تطيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم فتنقلبوا خاسرين .

بل الله مولاكم وهو خير الناصرين . » آل عمران ١٤٩

« الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء » ٢٦٨ البقرة

« أن قرآن الفجر كان مشهوداً » ٧٨ الإسراء .

هذه العمليات ومثلها مما لا يقع تحت الحصر ، تربية للارادة وأخذ بيدها فى الطريق إلى اليقين .

المدخل العقلى

معنى العقل هنا لايلزم أن يكون الجوهر المايز للبدن كما ذهب اليه الحكماء وبعض المتكلمين .

وإنما يكفى أن تلاحظ الناحية الوظيفية فى العقل .

كذلك لايلزم أن يكون النظر العقلى قائما على القواعد المنطقية .

ولكن يكفى الحد الأدنى من ذلك بالنظر الطبيعى ، أوتجريد القلب عن الغفلات .

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقول :

ليس فى الإسلام ماينافض العقل ، ليس لأن العقل حكم ، ولكن لأن الإسلام جاء من أجل الانسان .

« وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » ١٠٧ سورة الأنبياء .

فهو ليس تحديا للانسان .

وإنما هداية ورحمة — ومن هنا كان قوله تعالى : —

« لايكلف الله نفسا إلا وسعها » ٢٨٦ سورة البقرة .

وكما أنه ليس فى الشريعة الاسلامية ، تكليف جسدى فــوق طاقة الجسد أو تكليف وجدانى فوق طاقة الوجدان ، فكذلك ليس فيه خطاب للعقل مناقض لطبيعة العقل .

« لقد جاءكم رسول من أنفسكم ، عزيز عليه ماعنتم ، حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم » ١٢٨ سورة التوبة .

وليس معنى هذا أن العقائد الاسلامية ينبغى أن تثبت بالعقل . .

وإنما يكفى ألا تكون متناقضة معه ، ليتقبلها . يكفى أن تكون فى نظر العقل ممكنة بالامكان العام . ولعل هذا هو المعنى الذى يقصد اليه ابن السمعانى

حين يقول (ليس بالعقل نعرف الله ، ولكن مع العقل نعرفه) (١) .

وفى مسألة وجود الله مثلا :

نجد أنه مهما يكن من نقد وجهه المفكرون بعضهم إلى بعض فى الأدلة العقلية التى يسوقونها على وجود الله ، حيث يسوق الفلاسفة النقد لأدلة المتكلمين كما يسوق المتكلمون النقد لأدلة الفلاسفة . .

مهما يكن أمر ذلك فان هذا النقد جميعه يقف عند التسليم بعدم وجود دليل على عدم وجود الله .

وهذا أحد كبار الفلاسفة الناقدين للأدلة العقلية على وجـــود الله (هيوم ١٧١١ — ١٧٧٦ م) لايذهب الى أبعد من القول بأن الاستدلال العلى على وجـــود الله لايعطينا إلا الاحتمال والظن لا اليقين والمعرفة المحددة (٢) .

وهنا إما أن يكتفى العقل بالدلالة الظنية — وإما أن يستنجد بوسيلة أخرى تنقل معرفته من « الإمكان » إلى « الفعل » من الظن إلى اليقين وهذه الوسيلة هى النبى .

والنبى عند مايقول للعقل المتوقف عند حدود الإمكان :

نعم يوجد الله بالفعل . فان العقل هنا يستند فى حكمه بوجود الله . الى هذا الامكان من ناحية .

والى الثقة فى صاحب الخبر من ناحية أخرى .

يقول الامام الجوينى فى السمعيات ما يمكننا أن نقول به فى موقف العقل من العقائد بصفة عامة :

---

(١) صون المنطق للسيوطى ص ١٧٩ — ١٨٠

(٢) الله فى الفلسفة الحديثة لكولينز ص ١٦٨

«كل ما جوزه العقل وورد به الشرع وجب القضاء بثبوته»[1] .

ولا ينبغي أن ننسى أن السبب في اكتفائنا بحكم العقل بالامكان العام أننا ننظر اليه — أي الى العقل — كدخل انسانى لايجوز التناقض معه لا كحكم يحتكم اليه وهذا يكفى فيه التجويز العقلى .

ومن هنا فقط نذهب الى ما قال به ابن تيمية من أن تعليم الأنبياء (ليس مقصورا على مجرد الخبر كما يظنه كثير ، بل هم بينوا من البراهين العقلية التى بها تعلم العلوم الالهية مالا يوجد عند هؤلاء — أى المتفلسفة — البتة ، فتعليمهم صلوات الله عليهم جامع للأدلة العقلية والسمعية)[2] .

وهنا نذكر بعض الآيات الواردة فى القرآن تخاطب العقل فى ثلاث مسائل :

فى الالهيات :

قوله تعالى :

«أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون» ٣٥ الطور

«فلينظر الانسان مم خلق . . . .» ٥ الطارق

«أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت...» ١٧ الغاشية

«ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا . . .» ٦ النبأ

فى النبوات :

فى معجزة القرآن : «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا» . ٨٢ النساء

«قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن —

---

(١) العقيدة النظامية ص ٥٨ — ٦٠ ولمع الأدلة للجوينى ص ١١٢

(٢) مختصر نصيحة أهل الايمان فى الرد على منطق اليونان لابن تيمية للسيوطى . من مجموعة صون المنطق للسيوطى ص ٢٢١ .

لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » . ٨٨ الاسراء

وفى رفض الاسترسال وراء طلب المعجزات «وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون . » ٧ — ٩ الانعام

فى السمعيات :

« ايحسب الإنسان أن يترك سدى » ٣٦ القيامة

« يا أيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر فى الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى . ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا اشدكم ، ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى ارذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا وترى الأرض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى وأنه على كل شيء قدير ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من فى القبور . » الحج ٥ — ٧

« وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه ولله المثل الأعلى فى السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم » الروم ٢٧

« قال من يحيي العظام وهى رميم ، قل يحييها الذى انشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فاذا انتم منه توقدون .

أو ليس الذى خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ، بلى وهو الخلاق العليم .

إنما امره إذا اراد شيئا أن يقول له كن فيكون . فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون » ٧٨ — ٨٣ يس .

هذ إشارات عاجلة .

ويمكن اعتبار ما جاء فى الباب الأول من آيات يستشهد بها على العقائد الإسلامية منطويا تحت هذا المدخل « المدخل العقلى » إذا قيدنا العقل فى تناوله لهذه الموضوعات بحدوده التى تلزمه بأن يقف من الشرع موقف التلقى لا موقف الحكم .

الدفاع عن العقيدة ضد الخارجين عليها .

وهذا مما يحسب فى المدخل العقلى طالما أن الخارجين على العقيدة الإسلامية يدعون استنادهم إلى العقل ويستعملون أسلوب الجدل .

وهنا تأتى الآيات لرد هؤلاء عن هجومهم على الإسلام ، أو لرد شبهاتهم التى تصدهم عنه .

وذلك على كل حال يمثل دعما لعقائد المسلمين وزيادة فى إيمانهم تخطو بهم فى طريق اليقين .

وهذا باب استمرار الجانب الدفاعى من علم الكلام على أن يكون متغيرا بتغير الظروف الثقافية ليتقابل مع الأسلحة التى يستعملها العدو ويجدد فيها .

وفى أهمية هذا يقول الشيخ الأشعرى وهو بصدد تبرير الاشتغال بعلم الكلام (لابد للعلماء من الكلام فى الحادثة ليعلم الجاهل حكمها) (١) .

وفى القرآن رد على المعتقدات السائدة قبل الإسلام فيما يتعلق بعبادة الكواكب والأصنام ، والجن والملائكة والشخص . .

وفيه رد على منكرى الالوهية والنبوة والبعث .

وفيه رد على معتقدات اليهود :

---

(١) رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ص ٩٧

وفيه رد على المسيحية إذ لم يترك جانبا من جوانب المسيح إلا ناقشه ووضع حكمه فيه .

وفيه رد على الصابئة .

وفيه رد على المجوس (١) .

(١) انظر نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام للدكتور على سامى النشار والتفكير الفلسفي في الاسلام للدكتور عبد الحليم محمود والقرآن والفلسفة للدكتور محمد يوسف موسى .

المدخل الوجدانى

ليس الوجدان الاحساس أو صفة من صفاته ، ولكنه وعاء الشعور بما ينشأ عن ادراك معنى من المعانى السارة أو المؤلمة ، وعن التأثر بأحاسيس سارة أو مؤلمة .

ويعتبر سبينوزا الوجدان « الطبيعة الأولى » التى تنشأ عنها كل العواطف والانفعالات وكل تصرفات الشخص وسلوكه . ومن ثم كانت الحياة الوجدانية ضرورة لبقاء الإنسان وليست من كماليات الحياة [١]

ويرى وليم جيمس أن شعورنا اليقظ . . ليس الا نمطا من أنماط الشعور الانسانى . . . « وأنه توجد هناك صور أخرى للشعور بالقوة تختلف عن هذا النمط تمام الاختلاف ونحن نحيا حياتنا بلا شك فى ظل تلك الأنماط ... ولا يمكن أن نكون فكرة كاملة عن الكون فى عمومه إن أهملت تلك الأنماط من الشعور .[٢] »

ويقول هيوم على لسان إحدى شخصياته فى محاوراته :

« وإن التعاليم المعروفة عند كل شاك متزن هى فحسب رفض الحجج العصية النائية الرفيعة .

واتباع الذوق السليم وغرائز الطبيعة البسيطة والتصديق حينما تؤثر فيه أسباب ما تأثيرا بالغا فى قوته بحيث لا يستطيع أن يمنعها إلا بعنف شديد [٣] . »

وقد يقال كيف نحتكم إلى الوجدان وقد جاء فيه قوله تعالى :

(١) الحياة الوجدانية للدكتور محمود حب الله ص ١٦ – ١٧

(٢) وليم جيمس للدكتور محمود زيدان ص ١٦٤ – ١٦٤

(٣) محاورات هيوم ص ٥٢

« أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون» ٨٧ البقرة.

والجواب : — اننا لا نرى الوجدان حكما يحتكم إليه ولكن نراه مدخلا ينفتح أمام التلقى من الله .

ومن ناحية أخرى فان الهوى الذى تتحدث عنه الآية غير الوجدان الانسانى بمعناه العام .

إن الوجدان من حيث هو قوة من قوى الانسان لا يختص برغبة معينة دون أخرى ، بل هو وعاء للشعور الذاتى من حيث هو .

وبهذا الاعتبار يخاطبه الشارع ليكون ملتقيا بقوى الإنسان جميعها ، فمن ثم لا يكون متصادما مع الانسان بوجه عام .

أما الانسياق مع الرغبات والوجدانات الخاصة المحدودة بفرد معين ، فى وقت معين ، وتحت تأثير معين فهذا ما يرفضه القرآن الكريم « ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن » . ٧١ المؤمنون

لا يقال : إن الظلم من هوى النفس فهو وجدان للانسان .

ذلك لأن العدل والرحمة والتسامى إلى الحق كل ذلك مضاد للظلم وهو من نفح الوجدان أيضا .

لا يقال : إن السرقة من هوى النفس فهى وجدان للإنسان .

ذلك لأن العفة مضادة للسرقة ، كما هى مضادة للزنا ، ومضادة للتسول ... وهذه العفة هى من نفح الوجدان . إن هذه ليست إلا أمثلة جزئية تطبيقية يقبلها الوجدان كما يقبل اضدادها .

وإذن فالوجدان كوعاء للشعور الذاتى للانسان من حيث هو كذلك ، هو ما نقصده . .

. . والإسلام إذ يخاطبه ويتجه إليه فليس ذلك لأنه يحتكم إليه ،

لأنه بهذا الاعتبار ليس من وظيفته الحكم، ولكن من وظيفته التلقى ... أو الرفض، الرضا ... أو الكراهية، فمن ثم كان اتجاه الإسلام إليه — كجزء من اتجاهه إلى الإنسان — إنما ليتمكن الدين من ابعاد النفس الإنسانية كلها.

وما نعتبره موجها إلى المدخل الوجدانى لا يعنى بالضرورة أنه تمثيل بجانب للحقيقة.

ونقول فى هـــذا ما قاله المتكلمون فى موضع مشابه وذلك عند كلامهم على اتجاه الحكماء إلى تأويل البعث الجسمانى بالبعث الروحانى وأن ما جاء منه فى الحسيات فتمثيل للروحانيات ...

يقول شارح المقاصد:

(نعم لو قيل: إن هذه الظواهر مع إرادتها من الكلام وثبوتها فى نفس الأمر مثل للمعاد الروحانى واللذات والآلام العقلية، وكذا أكثر ظواهر القرآن على ما يذكره المحققون من علماء الكلام لكان حقا لا ريب فيه، ولا اعتداد بما ينفيه —) فنحن لا نقصد التأويل إذن.

وإنما نقصد الجمع بين الظاهر والباطن ولكل مدخله، وحاجة للانسان إليه، وأتأيد فى ذلك بعبارة لابن رشد فى كلامه عن التأويل حيث ذكر أن هناك نوعا من التعبير (لم يأت من أجل بعده على افهام الجمهور، وإنما اتى لتحريك النفوس إليه مثل قوله ﷺ.

« الحجر الأسود يمين الله فى الأرض)[1]

كما نتأيد بقوله تعالى:

« إن الله لا يستحيى أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها، فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم، وأما الذين كفروا فيقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين» ٢٦ البقرة

---

(١) مناهج الأدلة ص ٢٤٩

وهنا نستنتج من الآية أو معها :

١ ــ ان ضرب المثل موجه للانسان ، إلى مدخل من مداخله ، إلى المدخل الوجدانى ، وهو من ثم كان بحيث يظن أن يستحيامنه ، لكنه لا يصح الاستحياء منه ، بالنظر إلى أن القرآن مسوق للبشر . وهم محتاجون فى هداهم ومعرفتهم وطمأنينتهم إلى ضرب المثل ، وإلى مخاطبة جميع قواهم بما فيها الوجدان .

٢ ــ ان الذين هم على تركيب سوى ــ فى علاقة قواهم بعضها ببعض ــ يتلقونه كما هو موجه إلى الإنسان فيهتدون به .

٣ ــ ان مصدر الاشتباه أو الزيغ هو أن تصرف الآيات لا بحسب المداخل المسوقة اليها « ماذا أراد الله بهذا مثلا » .

٤ ــ أن الضالين بهذا التدبير الإلهى المسوق أساسا لمصلحة الانسان هم الفاسقون الذين خرج تكوينهم عن طبيعة الانسان المتكاملة .

كما أتأيد بما أخرجه الهروى عن المقدام ابن معد يكرب قال :

قال رسول الله ﷺ :

(إذا حدثتم الناس عن ربهم فلا تحدثوهم بالذى يفزعهم ويشق عليهم)[1]

وهنا نذكر بعض الآيات الواردة فى القرآن متوجهة إلى المدخل الوجدانى .

فى الالهيات :

« قالت رسلهم افى الله شك فاطر السموات والأرض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ، ويؤخركم إلى أجل مسمى ، قالوا : ان أنتم إلا بشر مثلنا

(١) أنظر صون المنطق للسيوطى ص ٤٧ ، مما أخرجه الهروى عن المقدام بن معد يكرب عن الرسول صلى الله عليه وسلم فى كتابه « ذم الكلام »

تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين . قالت لهم رسلهم ان نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده »

١٠ ، ١١ ابراهيم

(ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله ، والذين آمنوا أشد حبا لله ، ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعا وان الله شديدالعذاب . إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب ، وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤوا منا ، كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وماهم بخارجين من النار) ١٦٥ — ١٦٧ البقرة .

لقد تناولت هذه الآيات وجدان السامع من أقطار عدة : من ناحية الترغيب ثم من ناحية الترهيب ، ثم من ناحية التنفير ، ثم من ناحية التحسير . . على التوالى .

« يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم وإياى فارهبون » ٤٠ البقرة .

فى النبوات :

فى القرآن :

« الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله : ذلك هدى الله يهدى به من يشاء » ٢٣ سورة الزمر .

وانظر إلى تعقيب القرآن بقوله : « ذلك هدى الله » .

فالتأثير فى الوجدان بكتاب الله هو طريق للهدى .

(اذهبا إلى فرعون انه طغى .

فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) ٤٣ / ٤٤ سورة طه

« لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ماعنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم » . التوبة ١٢٨

في السمعيات :

« وان تعجب فعجب قولهم أإذا كنا ترابا أئنا لفي خلق جديد أولئك الذين كفروا بربهم وأولئك الأغلال في أعناقهم وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » ٥ الرعد .

« وترى المجرمين يومئذ مقرنين في الأصفاد سرابيلهم من قطران وتغشى وجوههم النار ليجزى الله كل نفس ما كسبت ، ان الله سريع الحساب » ٥١ ابراهيم

« ويوم نسير الجبال وترى الأرض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم أحدا وعرضوا على ربك صفا لقد جئتمونا كما خلقناكم أول مرة بل زعمتم أن لن نجعل لكم موعدا ، ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون ياويلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك أحدا » ٤٩ الكهف

« ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار مهطعين مقنعي رءوسهم لا يرتد اليهم طرفهم وأفئدتهم هواء .. » ٤٢ — ٤٣ ابراهيم

« ان المتقين في جنات وعيون . أدخلوها بسلام آمنين . ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين لا يمسهم فيها نصب وماهم منها بمخرجين » ٤٨ الحجر

القسم الثالث

الوصول إلى اليقين

ذهبنا إلى أن بداية الطريق إلى معرفة الله تنبنى على الضرورة العملية وأن الخطوات فى هذا الطريق تبدأ :

بالتعرض للانذار بعذاب الآخرة .

ثم التعرض لعوامل تصديق الرسول

ثم التسليم أو الاسلام .

وأنكرنا أن يكون فى البناء العقلى لعلم الكلام بداية ضرورية تحقق مالا تحققه الضرورة العملية من اليقين من وجهة نظر العقل .

وبينا انه بالاسلام :

يبدأ تلقى المعرفة .

من مصدرها : الله سبحانه .

إلى موردها : الانسان .

وذكرنا ان الانسان إذ ترد اليه هذه المعرفة الالهية فانه يتلقاها من مداخل ثلاثة :

المدخل الارادى .

المدخل العقلى .

المدخل الوجدانى .

كما ذكرنا أن هذا المنهج الشرعى وان كان يكتفى بغالب الظن فى البداية فهو يعد باليقين فى النهاية .

ونحن نرى أن اليقين يتحقق عن طريق هذا المنهج بالمرور فى مراحل :

١ – الإسلام .

٢ – ثم الإيمان .

٣ – ثم الإحسان .

وفى الاحسان يحصل اليقين .

وفيما يلى بيان ذلك .

روى الامام مسلم قال : —

« حدثنى زهير بن حرب حدثنا جرير بن عمارة وهو ابن القعقاع عن أبى زرعة عن أبى هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : سلونى فهابوه أن يسألوه فجاء رجل فجلس عند ركبتيه فقال : يا رسول الله ، ماالاسلام؟

قال : لا تشرك بالله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان . قال: صدقت . قال يارسول الله : ما الايمان ؟ قال : أن تؤمن بالله وملائكته وكتابه ولقائه ورسله وتؤمن بالبعث وتؤمن بالقدر كله .

قال : صدقت .

قال يا رسول الله ماالاحسان ؟ قال : — أن تخشى الله كأنك تراه فانك إن لا تكن تراه فانه يراك ، قال صدقت » .

إلى آخر ما جاء فى هذه الروايه من حديث عن الساعة وعلاماتها والعلم بوقت وقوعها وما ظهر من أن السائل كان جبريل (أراد أن تعلموا إذا لم تسألوا) .

يقول الشهرستانى بعد أن يذكر هذه الرواية . (فإذا كان الاسلام بمعنى التسليم والانقياد ظاهراً موضع الاشتراك فهو المبدأ .

ثم إذا كان الاخلاص معه ، بأن يصدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ويقر عقداً بأن القدر خيره وشره من الله تعالى

بمعنى أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه ، كان مؤمناً حقا .

ثم إذا جمع بين الاسلام والتصديق وقرن المجاهدة بالمشاهدة وصار غيبه شهادة فهو الكمال .

فكان الاسلام مبدأ .

والايمان وسطا .

والاحسان كمالا .

وعلى هذا شمل لفظ المسلمين الناجى والهالك .)

وإنى أرى صواب الفكرة التى استنبطها الشهرستانى من الحديث .

من كون الاسلام مبدأ .

والايمان وسطاً .

والاحسان كمالا .

ولكنى أخالفه فى أن الاسلام بهذا يشمل الناجى والهالك .

ذلك لأن المقصود بالاسلام كبداية : —

انقياد الظاهر .

لا الانقياد الظاهرى .

أن الانقياد الظاهرى — أو بتعبير أدق — التظاهر بالانقياد هو النفاق .

أما انقياد الظاهر النابع من الارادة الحرة ، فهو إسلام حقيقى ، وإن لم يكن القلب قد امتلأ بالايمان بعد .

إن الانسان فى هذه الحالة مصدق « بالارادة » أو بتعبير أدق مسلم بالارادة ، نزولا على منطق الانذار بعذاب الآخرة ، الذى استمع اليه وعمل بمقتضاه وهذا — فى هذه المرحلة المبدئية — هو ما يملكه الانسان

من نفسه ، لأن حداثة الاستجابة للدعوة ، ونزوله فيها على منطق الانذار فحسب ، قد لا يساعد على أن يصطحب معه تلقائياً التصديق بالقلب بكل ما جاء به الرسول ﷺ ، إذ قد يخفى عليه بعض ما جاء به مما ذكر فى الحديث ، ومع ذلك يكون مسلماً .

ونظراً لأن خطرات القلب مما يعسر على الانسان قيادها فى أول الاسلام كانت أعمال الجوارح داخلة فى المرحلة الأولى ، الاسلام، لأنها مما يملكه الانسان ويخضع للارادة .

أن الانسان فى هذه المرحلة مسلم نفسه للدين الجديد بإرادته .

وهو مقدم من نفسه ما يملك :

١ — هذه الارادة .

٢ — هذه الأعمال التى تقوم بها الجوارح .

وهذا من شأنه أن يسلمه إلى المرحلة التالية إذا تابع المنهج الذى وضعه الشارع .

وهذا يكفى لكى يكون من الناجين .

ولست أرى أن من يسمون الحشوية قد أخطأوا — كما يقول السعد — عندما ذهبوا إلى التغاير بين الإسلام والايمان (نظراً إلى أن لفظ الايمان ينبىء عن التصديق بما أخبر الله تعالى على لسان رسله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد . ومتعلق التصديق يناسب أن يكون هو الأخبار ، ومتعلق التسليم هو الأوامر والنواهى ..) .

ولم يكن الحشوية وحدهم على هذا المذهب بل ذهب إليه بعض المعتزلة أيضاً كما يقول السعد :

(تمسكا بإثبات أحدهما ونفى الآخر فى قوله تعالى « قالت الأعراب : آمنا ، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ١٤ الحجرات

وبعطف أحدهما على الآخر فى قوله تعالى :

« إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات » ٣٥ الأحزاب

وفى قوله تعالى : « وما زادهم إلا إيمانا وتسليما » ٢٣ الأحزاب

والتسليم هو الإسلام .

وبأن جبريل لما جاء لتعليم الدين سأل النبى عن كل منهما على حدة وأجاب النبى لكل بجواب . (١))

أرى موافقة الحشوية وبعض المعتزلة على القول بالتغاير بينهما .

وأرتبهما مع الإحسان ترتيبا مرحليا . .

كما أرى أن الإسلام — مع القول بالتغاير بينه وبين الإيمان — لا يعنى التظاهر بالتسليم خوفا من السيف فهذا هو النفاق الذى لا ينجى صاحبه .

وإنما هو يتعلق فى هذه المرحلة بالإرادة التى لا تتناقض مع الإيمان ، وإنما تعتبر مقدمة تسلم إليه .

وهذا معنى قوله تعالى « قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم . . . » ١٤ الحجرات

فالآية تشير إلى هاتين المرحلتين اللتين تعتبر أولاهما مقدمة لثانيتهما ولا يكون السالك فى أولاهما رافضا بإرادته لشىء مما فى ثانيتهما ، وإنما قد يكون غير مالك بعد لخطرات قلبه ، أو غافلا عن بعض ما جاء من متعلقات الإيمان .

ولو كان المقصود انهم تظاهروا بالإسلام واضمروا الكفر لعقبت الآية بفضحهم والتحذير من خطر نفاقهم ، ولكن الآية قالت بعد ذلك :
« وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا إن الله غفور رحيم . »

---

(١) شرح المقاصد ج ٢ ص ٢٦١

ومعنى هذا أن الخطوة الأولى التى خطاها الأعراب فيها ممارسة للعمل ، وأنهم إن استمروا فى الطريق بموالاة الطاعة ، فلن عملهم الذى يمارسونه فى تلك المرحلة — مرحلة الإسلام — سوف يسلمهم قطعا إلى الخطوة التالية «. . . لا يلتكم من أعمالكم شيئا» .

أما قوله تعالى «إن الله غفور رحيم» فإنه يشير إلى قصور فى همتهم فى قطع الطريق يستحقون من أجله المؤاخذة ، ولهم مع ذلك الوعد بالمغفرة .

ولو انهم كانوا فى حكم المنافقين لما كانت اللهجة فى مخاطبتهم على هذا النحو المترفق .

وهنا ينتقل المسلم إلى الإيمان ، والإيمان كما نرجح يزيد وينقص . .

يقول تعالى :

(وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا) ٢ الانفال

ويقول (فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون) ٢٤ التوبة

ويقول (وما زادهم إلا إيمانا وتسليما .) ٢٢ الأحزاب

ويقول (إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى .) ١٣ الكهف

ويقول (ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيمانا) ٣١ المدثر

ويقول (هو الذى انزل السكينة فى قلوب المؤمنين ليزدادوا إيمانا .) ٤ الفتح

ويظل يتزايد الإيمان بتزايد الممارسات العملية ، وتلقى المعارف الإلهية على النحو الذى ذكرناه فى المداخل : الإرادية والعقلية ، والوجدانية . حتى يصل إلى الإحسان .

وهو مرتبة الكمال كما قال الشهرستانى .

والكمال فى معرفة الله .

هو اليقين .

ان يقينه بالله أصبح فى مستوى لا مزيد عليه فهـــو يعبد الله كأنه يراه .

وهو يحس إحساسا قويا برؤية الله له .

هذا هو المنهج الشرعى ، وتلك غايته السعيدة .

الخاتمة

عرضت فى مدخل الباب الأول مشكلة النظر فى القرآن الكريم ، وبينت مذاهب العلماء والمتكلمين فى ذلك ، واستنادهم فيما يذهبون اليه إلى آيات من القرآن الكريم على اختلاف مذاهبهم ، بين مبطل للنظر ، وموجب له ، وما بين موجب له بالعقل وموجب له بالشرع .

وأثبت رأيى فى هذا الموضوع ، وهو يتلخص فى أن القرآن الكريم يرضى العقل فى نزعته إلى الاجتهاد فى الفهم أو يشجعه عليها ، ولكنه لا يقره على دعوى الاستقلال عن مصدر المعرفة الإلهية ، وهو الوحى فى أى مرحلة من مراحل المعرفة .

ثم عرضت فى الفصل الأول من هذا الباب مسألة اثبات وجود الله .

فبينت فى التمهيد أنه كان يوجد فى البيئة التى نزل اليها الإسلام من ينكر وجود الله .

وأوضحت أنه مهما يكن القول فى قلة عدد هؤلاء فان خطورة هذا الصنف من الناس تكمن فى أهمية المسألة التى يتناولونها : وهم من ثم يمكنهم أن يؤثروا بأحداث أنواع أخرى من الانحراف فى العقيدة قد لا تكون من بؤرة انكار الالوهية ، ولكنها تتضامن معها فى هدم الدين .

ثم بينت استدلال المتكلمين على وجود الله .

فعرضت استدلال المعتزلة وارتكازه على دليل حدوث العالم ، وطرافته حيث جعل من اثبات وجود الله حلقة تالية لإثبات كونه تعالى قادرا عالما ، إذ من كان كذلك لا بد أن يكون موجودا .

ثم بينت استدلال الأشاعرة ، وارتكازه أيضا على دليل الحدوث .

وذكرت نقض الأشاعرة لمسالك المعتزلة من حيث أنهم — فى رأى

الأشاعرة — لا يمكنهم اثبات الأعراض على أصولهم .

ونقض المعتزلة لمسلك الأشاعرة من حيث أنهم — فى رأى المعتزلة — لايمكنهم اثبات الأعراض على أصولهم أيضا .

كما ذكرت نقض بعض المتكلمين لبعض أصول هذا الدليل ، إذ يرتكز على بطلان وجود حوادث لانهاية لها فى الأزل ، وان ذلك لم يتم اثباته .

ثم بينت استدلال السلف ، وذكرت نقد ابن تيمية لدليل المتكلمين ، وذهابه الى أن معرفة وجود الله ليست من النظريات التى يقام عليها برهان وانما هى فطرية مركوزة فى الطباع . وان الاستدلال فى الالهيات لا يصح أن يكون بقياس التمثيل أو الشمول ، وانما يكون بالاستدلال بالآيات ، أو بقياس الأولى .

وذكرت استدلال الحكماء ، وارتكازه على دليل الامكان والوجوب . وبينت أن هذا الدليل اذا لم يأخذ حدوث الممكن فى الاعتبار فانه يوجه اليه ما وجه الى الدليل المسمى بالدليل الوجودى فى الفلسفة الغربية من أنه محصور فى نطاق التصور الذهنى ، اما اذا أخذ فى اعتباره حدوث الممكن بالفعل فانه يرجع الى دليل المتكلمين ، أو يتركب معه ، ولا يصبح فى هذه الحالة صالحا لمباهاة الحكماء به انه يستدل بالله لا عليه .

وذكرت نقد الحكماء لدليل المتكلمين فى حدوث العالم ، وبينت الاشكالات التى أوردها ابن رشد فى ذلك . كما بينت نقد ابن تيمية لدليل الحكماء على نفس الأصول التى ذكرها الحكماء فى نقدهم لدليل المتكلمين .

وأوضحت أن المذاهب المختلفة لاتستدل بالقرآن على وجود الله الا أن يكون ذلك من باب الاستشهاد بالقرآن على موافقته لما يذهبون اليه .

وذكرت استدلال ابن رشد بدليل العناية ، والاختراع ، وذهابه الى أن ذلك هو الاستدلال التى جاء به القرآن الكريم .

ثم أوضحت أن بعض المتكلمين ذكروا فى كتبهم مايمكن أن يستنتج منه ذهابهم الى قدم العالم ، أوالى أن الأدلة لم تتم على حدوثه ، ومن هؤلاء الامام الغزالى والامام الرازى ، وبعض علماء الكلام من الأشاعرة المتأخرين .

ثم عرضت فى الفصل الثانى من الباب الأول مشكلة اثبات صدق الرسول ، ومهدت لذلك بذكر مظاهر وجود هذه المشكلة فى البيئة التى نزل اليها الاسلام .

وبينت معالجة القرآن الكريم لها . وجهود العلماء والمتكلمين فى شأنها .

وبينت أن كلا من المعتزلة والأشاعرة اعتمدوا على المعجزة كدليل قطعى على صدق الرسول ، وذكرت شروطها ووجه دلالتها عند كل منهم ثم انكار كل منهم على الآخر قدرته على اثبات وجه دلالتها عنده لبعض مايذهب اليه من أصل كلامى ، فالمعتزلة ينكرون ذلك على الأشاعرة لعدم قولهم بالحسن والقبح العقليين وهو لازم عندهم فى اثبات دلالة المعجزة على صدق الرسول ، والأشاعرة ينكرون على المعتزلة لعدم قولهم بالارادة القديمة وهى لازمة عندهم لاثبات دلالة المعجزة أيضا .

ثم ذكرت اقرارهم لأنواع مختلفة من معجزات الرسول محمد ﷺ ووجوه اعجاز القرآن الكريم .

ثم أوضحت الطريق الى تصديق الرسول عند ابن تيمية وأتباعه وأنه لايرتكز على المعجزة .

كما تحدثت عن مذاهب المتكلمين فى عصمة الرسول .

وعرضت فى الفصل الثالث من هذا الباب مسألة اثبات المعاد .

فمهدت لذلك بعرض مظاهر وجود المشكلة فى البيئة التى نزل إليها الإسلام وبينت المذاهب فى المعاد : ما بين المتكلمين الذين يذهبون إلى مادية النفس ، وأن الحشر يكون بالجسم فقط ، ومن يذهب من الحكماء إلى استحالة إعادة الأجسام ، وأن الحشر يكون بالروح فقط .

وبينت أصول المعتزلة التى بنوا عليها الحشر الجسمانى ، وارتكازهم فيما يذهبون اليه على أدلة عقلية ، كما بينت استدلال الأشاعرة والتيميين واستدلالهم فيما يذهبون اليه بما تضمنه الدليل السمعى من حجج عقلية .

وعرضت فى الفصل الرابع وجوها من استشهاد المتكلمين على مذاهبهم التى اختلفوا عليها بآيات من القرآن الكريم ، أظهرت لى أن المذاهب المختلفة جميعاً كانت حريصة على ذلك : وأنها — جميعاً أيضاً — كانت تجد من آيات القرآن ما توجهه لتأييد ما تذهب اليه مهما يكن عليه الخلاف من حدة أو تناقض .

وقد أظهرت فى هذا الباب بصفة عامة :

١ — استشهاد علماء الكلام بالقرآن الكريم فى المسائل التى لا يقع فيها الخلاف كوجود الله من الإلهيات ، وتصديق الرسول من النبوات ، والمعاد من السمعيات .

وإن كانوا قد اختلفوا فى طرق الاستدلال ، واستشهد كل منهم بالقرآن أيضاً .

٢ — كيفية استشهادهم بالقرآن الكريم فى تلك المسائل ، وذلك بإبراز مكانة هذا الاستشهاد فى سياق الاستدلال .

٣ — مدى تمسكهم بالاستشهاد بالقرآن الكريم فى المسائل التى وقع فيها الخلاف بينهم ، مهما تكن عليه درجة هذا الخلاف من الحدة أو التناقض .

وقد أوصلنى هذا الباب إلى سؤال عن : أثر هذا الخلاف فى تقويم صلة علم الكلام بالقرآن الكريم .

وهو الذى يعملون لنصرته من ناحية ، ويستشهدون به من ناحية أخرى .

وتساءلت : هل كان استشهادهم بالقرآن الكريم قائماً على أسس علمية منهجية تضع القرآن الكريم أساساً أوليا للأسس التى يقوم عليها المنهج ؟

أو أنهم اكتفوا بأن يكون القرآن الكريم هـــدفا للنصرة وموءلا للاستشهاد دون أن يكون الأساس الأول من الناحية المنهجية ؟

ذلك هو ما حاولت الإجابة عليه فى الباب الثانى من هذة الرسالة .

— ٢ —

وقد خصصت الباب الثانى للإجابة على السؤال المتقدم ، فعرضت فى الفصل الأول منه نظرية المعرفة عند المتكلمين ، وأوضحت فى الفصل الثانى نقد هذه النظرية .

وفى الفصل الأول مهدت لدراسة نظرية المعرفة بذكر أهمية هذه الدراسة وإمكانها ، وفائدتها فى توضيح قضية استناد علم الكلام إلى القرآن الكريم فى منهجه العلمى .

وذكرت فى القسم الأول طبيعة المعرفة عند المتكلمين :

ما هو النظر ؟ وما هو العلم ؟ وما أنواعه ؟ ومن هو فاعل العلم ؟

وماذا يفيده العلم من اليقين ؟ وهل يفيد النظر الظن ؟ وكيف وجب النظر على المكلف ؟

وبينت أن المتكلمين يذهبون إلى أنه يجب أن يدخل فى مفهوم العلم كونه جازما مطابقا للواقع لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه .

وبينت أنه فى دائرة الفكر الاسلامى لا توجد نظرية انسانية فى المعرفة وإنما نظرية المعرفة فى هذه الدائرة نظرية الهية بمعنى انها لا تتوقف فى بحثها لأصل المعرفة وطبيعتها عند الإنسان ،كسلسلة من المسلمات ، وإنما تصف اتصال الأصل الإنسانى فى المعرفة بالأصل الإلهى فيها ، يستوى فى ذلك الفلاسفة والمتكلمون والصوفية على السواء .

وذكرت فى القسم الثانى أداة المعرفة ، وبينت أن الاتجاهات فى هذا الموضوع ترجع إلى اتجاهين رئيسين نجد لهما نظيرا فى الفلسفة الغربية هما اتجاه العقليين الذين يتبنون نظرية جوهرية العقل على اختلاف فى التفاصيل ، واتجاه الواقعيين الذين يتناولون العقل من الناحية الوظيفية التى يقوم بها .

كما بينت أنه فى مجال المتكلمين وجدنا تقديرا كاملا للعقل باعتباره الأداة لمعرفة الحقيقة ، كما وجدنا اعترافا بالحس باعتباره اداة لإدراك المحسوسات ، وصل إلى حد جعل المحسوسات من العلوم الضرورية ، بل وصل إلى إطلاق اسم العقل عليه فى بعض الأقاويل ، وإن الأمر فى ذلك كله لا يستقل فيه الحس بالإدراك وإنما مرجعه إلى العقل .

وذكرت فى القسم الثالث : طرق المعرفة عند المتكلمين،من حيث بيان صور الأدلة ومصادرها ، وبيان منزلة الخبر كطريق . من طرق المعرفة .

وبينت مذاهبهم فى إفادة الخبر لليقين أو عدم إفادته له .

وأوضحت أن كلا من المعتزلة والاشاعرة المتأخرين يذهبون إلى أن الدليل النقلى يفيد الظن لا اليقين .

وذكرت فى القسم الرابع ميدان المعرفة ، باعتبار تقسيمهم لأصول الشرع إلى ميادين تختلف باختلاف الدليل الذى يصح استعماله فى كل منها .

فبينت جذور المذهب العقلى الذى يذهب إلى أن الدليل العقلى هو الذى

يصلح للاستدلال فى أسس الاعتقاديات وأن المعتزلة جاءوا ليقرروا أن الرسل أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة — فى الاعتقاديات — إلا بالنظر فى الأدلة العقلية ولا عرف انهم رسل إلا بالنظر فيها ، وأن الله بعثهم لتنبيه العقل من غفلته ، وبينت أن المعتزلة يرفضون إثبات العقائد بالدلالة النقلية لأنها فرع على حجة العقل فلو استدل بشىء منها على الله لكان هذا استدلالا بفرع للشىء على أصله وذلك لا يجوز ومن هنا كان لابد للعقل أن يستقل بالنظر فى الحوادث ليعرف أنها محدثة وأنه لابد لها من محدث مخالف لها هو الله ثم ينظر العقل فى افعاله تعالى ليعلم كونه قادرا عالما موجودا ، واحدا ، عادلا ، حكيما . . . ، وأنه لا يجوز الاستدلال فى هـذه الأصول بالأدلة النقلية إلا من باب اظهار موافقة القرآن لا للاستدلال به .

ثم بينت أن الأشاعرة يذهبون هذا المذهب نفسه ، حيث يشترطون العلم بمعناه الاصطلاحى فى مجال الاعتقاديات ، ومن هنا كان الاستدلال فيها بالدليل العقلى ، وأن التمسك بالدليل النقلى إنما يجوز فى كل معقول ينحط اثباته عن اثبات الكلام للبارى ، والمقصود بذلك ما يأتى بعد إثبات حدوث العالم وإثبات وجود الصانع ، وكونه عالما قادرا مريدا متكلما ، بل صرح المتأخرون منهم بأن الدليل النقلى المحض لا يتصور ، إذ صدق الخبر لابد منه وهو لا يثبت إلا بالعقل فانحصر الدليل المستعمل فى أصول العقائد فى قسمين : العقلى المحض ، والمركب من العقلى والنقلى .

وقارنت بين الدليل العقلى والنقلى عندهم من حيث استعمال كل منهما فى الاعتقاديات :

فوجدت أن الدليل النقلى يتوقف ثبوت صحته وصدقه على الدليل العقلى ولا يتوقف الدليل العقلى على الدليل النقلى .

وأن الدليل النقلى لا يستقل ، بل لا بد من أن يتركب مع الدليل العقلى بينما يستقل الدليل العقلى .

وأن الدليل النقلى مشروط باثبات الجواز العقلى وإثبات عدم المعارض العقلى بينما لا يذكرون — من حيث منهج البحث العلمى — شروطا للدليل العقلى .

وأن الدليل النقلى يفيد الظن فحسب ، بينما يفيد الدليل العقلى اليقين .

وأن الدليل العقلى ينفرد بأصول العقائد وأهمها وهى اثبات حدوث العالم وإثبات الصانع ، وكونه عالما قادرا مريدا متكلما مرسلا للرسل ، مظهرا للمعجزة على ايديهم ليدل بها على صدقهم ، وأما بقية المسائل فليس فيها ما ينفرد به الدليل السمعى إلا تجوزا فى التعبير ، وذلك لأنه يشترط فيه عدم المعارض العقلى — والجواز العقلى ، ولأنه لا يفيد اليقين .

ومن هنا ذهب الأشاعرة إلى أن دلائل علم الكلام كما يقول صاحب المواقف (يقينية ، يحكم بها العقل وقد تأيدت بالنقل .) . فبصريح العقل تم الحكم وبالنقل يحصل التأييد — مجرد التأييد .

ولقد انتهيت من مقارنة موقف المعتزلة والأشاعرة من حيث الاعتماد على الدليل العقلى إلى أن الأشاعرة يذهبون خطوة أعمق مما ذهب إليه المعتزلة فى اعتدادهم بالدليل العقلى ، إذ جعلوا ايجاب النظر العقلى بالشرع — خلافا للمعتزلة — فكان ذلك منهم تتويجا للدليل العقلى لم يصل إليه المعتزلة .

ثم بينت أن السلف كانوا ينظرون للعقل باعتباره طريقا للفهم ، ثم تطور بهم الأمر إلى التوقف عندما كانوا يجدون تعارضا بين الأدلة ثم تطور الأمر ببعضهم إلى التأويل لمناصرة النص الذى يعتبرونه أصلا .

وبينت مذهب ابن تيمية ، فى اعتداده بالدليل العقلى ، وعدم تغليبه

على الدليل النقلى فى نفس الوقت ، وذهابه إلى أنه عند وجود التعارض بين الأدلة يقدم القطعى أيا كان ، وذهابه أيضا إلى أن الدليل النقلى يفيد اليقين .

وأبرزنا فى ذلك كله أن المتكلمين — وبخاصة المعتزلة والأشاعرة — اشترطوا فى طبيعة المعرفة فى الاعتقاديات أن تكون فى مرتبة العلم بمعناه الاصطلاحى : أى ما يطابق الواقع ، ولا يحتمل النقيض ، وهم من ثم رأوا أن الدليل العقلى هو الذى يحقق لهم ذلك . فاعتمدوا عليه اعتمادا كاملا فى المسائل المؤسسة للعقيدة وهى أهم المسائل وأخطرها ، وأضعفوا من قيمة الدليل السمعى — حتى فى المسائل التى لا يعرف وقوعها إلا منه — وإن كان هدفهم النهائى هو نصرة الدليل السمعى نفسه . وكان فى تقديرهم أن هذا هو الطريق إلى نصرة الدليل السمعى ، لتوقف ثبوته على الأدلة العقليه ، وحسبوا أنهم إن نصروا السمع بالدليل السمعى ، وقعوا فى الدور الباطل .

ثم أظهرت من مناقشه المتكلمين للمذاهب التى تطعن فى العلوم الضرورية فى الحسيات أو البدهيات ، ايقان المتكلمين بإمكان العقل الوصول إلى اليقين ، .

ومن ثم انطلقوا من ذلك بمسيرتهم الحافلة فى اثبات العقائد الدينية بالحجج البرهانية .

وفى الفصل الثانى من هذا الباب عرضت نقد نظرية المتكلمين فى المعرفة بينت فى القسم الأول من هذا الفصل أن العلوم الضرورية التى يرى المتكلمون (أنه اليها المنتهى ، فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهى اليها ولولاها لم نتحصل على علم أصلا) :

أقول : بينت أن هذه العلوم لم تسلم من النقد على وجه تسكن النفس

إلى أنه مقيد للعلم بمعناه الاصطلاحى الذى يدخل فى مفهومه المطابقة للواقع وعدم احتمال النقيض .

وذكرت من وجوه هذا النقد الشبه التى أوردها المنكرون للبدهيات ، أو للحسيات ، أو لهما معا ، أو المنكرون لإفادة النظر العلم ، أو افادته العلم فى الإلهيات ، كما ذكرت من وجوه هذا النقد الاعتراف بالتفاوت بين أنواع العلوم الضرورية من حيث افادة كل منها لليقين، والاعتراف بوقوع الخلاف بين المتكلمين فى بعضها ، وبينت أن اتصال المعرفة العقلية بالمعرفة الحسية يلقى ظلا من الشك على المعرفتين ، لوهن ، المعرفة الحسية من جانب واعتماد المعرفة العقلية عليها من جانب آخر .

وذكرت من ذلك أيضا نقد الفلسفة الحديثة للعقل وللبدهيات ، وإن هذا النقد يضع أمامنا — على أقل تقدير — احتمال أن تكون البداهة شعورا ذاتيا داخليا لا سبيل لنا إلى أن نعرف شيئاً عن مطابقته الخارج .

ورجحت ما أبرزه الفيلسوف الألمانى كانت من استحالة أجراء المطابقة بين الشيء فى ذاته ، وبين فكرتنا عنه ، ورجحت أيضا عدم إمكان الخروج عن طريق العقل من الشبه التى عرضت لكل من الغزالى وديكارت حول المعرفة اليقينية.

كما رجحت ما ذهب اليه كانت من أن المعانى الأولية أمور راجعة لطبيعة العقل نفسه ، والقطع بها يحصل بالنسبة للعقل لا للشيء فى ذاته .

كما بينت أن الثقة فى العلوم الضرورية متوقفة على الثقة فيمن أحدثها ، وفيمن أحدث العقل ، وهذا لا مخرج منه بدون الوقوع فى الدور الباطل ، طالما بنينا معرفتنا بالله على أسس عقلية محضة .

ووصلت إلى أن جملة هذا النقد تضعنا أمام احتمالات تمنع من تحقق العلم بمعناه الاصطلاحى الذى هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذى

لا يحتمل النقيض على أى وجه من الوجوه .

ومع ذلك فإن هذه الاحتمالات لا تلغى :

أولا : — الضرورة العملية التى يحسم بها الموقف مع السوفسطائيين

ثانيا : — الظن بمعناه الاصطلاحى أيضا .

ثالثا : — وقد لا يلغى غلبة الظن الذى ينعقد فيه القلب على الراجح ويطرح المرجوح .

وبينت أن انحسار العقل إلى مستوى الظن هو ما جعل الإمام الرازى يسجل حيرته واتهامه العقل بالعجز عن الوصول إلى الحقيقة فى بعض المسائل التى خالف فيها الأشاعرة . كمسألة جواز رؤيته تعالى أو العكس ومسألة الجبر أو الاختيار .

كذلك وجدت أنه بالرغم من الثقة الكاملة التى وضعها المتكلمون فى العقل فإن لديهم إحساسا خفيا بعدم قدرته على العلم الجازم المطابق للواقع الذى لا يحتمل النقيض من حيث ذهبوا إلى اضطرارهم إلى التفرقة بين العلم والجهل « بالبديهة » أو « بسكون النفس » وهما من الأمور التى ترجع إلى الشعور الشخصى ، الذى لا يمكن الاحتكام اليه .

وأيضا من حيث ذهبوا إلى أن تحصيل الحكمة النظريه والعملية إنما يكون بقدر الطاقة البشرية . وكذلك من حيث ذهبوا إلى إدراج العاديات فى العلوم الضرورية مع تقريرهم نسبيتها وأن الجزم فيها مستند إلى موجب هو العادة ، وهذا يفتح الباب للقول بأن الجزم فى البدهيات مستند إلى العقل منسوب إليه ، وفى هذه الحالة يكون احتمال النقيض قائما بحسب الخارج لاستحالة المطابقة .

وفى طرق المعرفة :

بينت وجوه نقدها .

فى نقد القياس البرهانى ، ونقد قياس الغائب على الشاهد ، ونقد دليل « مالا دليل عليه يجب نفيه » .

ورجحت أن استحالة الحكم بعدم المعارض العقلى — تطعن فى يقينية الدليل العقلى ، وأن القول بأن عدم المعارض العقلى فى المقدمات القطعية معلوم بالبديهة ، هو مما تختلف فيه الأنظار فلا تصح بداهته .

وفى استعمال المتكلمين الدليل العقلى أو النقلى فى بعض الأصول العقدية دون بعضها الآخر ، بينت أن الدلالة العقلية هى السائدة عند المتكلمين فى جميع الأصول العقدية ، لأنه فيما ينفرد فيه السمع لابد من التجويز العقلى من ناحية ، والعلم بعدم المعارض العقلى من ناحية أخرى ، ولأن دلالة السمع ظنية ولاتصير يقينية إلا بالدلالة العقلية ، فالمرجع الى العقل .

كما بينت أن الدليل العقلى هو المرجع عندهم فى حل مشكلات التعارض بين العقل والنقل ، أو بين النصوص النقلية ذاتها ، وان المنهج اللغوى الذى ادعاه ابن قتيبة لحل مشكلات هذا التعارض يرجع فى النهاية الى اتخاذ موقف سابق ، فهو لايصلح أساسا أوليا لحل هذه المشكلات .

ثم بينت أنه بالرغم من ذهاب المتكلمين الى تغليب الدلالة العقلية فان البحث يثبت أن هذه الدلالة — أى العقلية — تفقد أولويتها لتوجه النقد اليها بما وجهوه الى الدلالة النقلية . فقد أثبتنا أن الدلالة العقلية لاتتجاوز مستوى الظن ، وانها متوقفة على العلم بعدم المعارض ، ومتوقفة على تصور مفاهيم غير منضبطة لألفاظ غـــير واضحة الدلالة — كما هو الأمر فى الدلالة النقلية — مثل لفظ الجوهر ، والعرض ، والعدم ، والوجود ، وما اليها . . . ومن ثم تفقد الدلالة العقلية أولويتها على الدلالة النقلية .

ثم بينت أن فى البناء العقلى لعلم الكلام ثغرات وصدوعا لاتسمح بادعاء الوصول الى العلم بمعناه الاصطلاحى ، عن طريق ما يتخذونه من أصول ومناهج .

من هذه الثغرات مابينت من ان دلالة المعجزة على صدق الرسول دلالة عادية ، لاعقلية ، قطعية ، والمعجزة حلقة ضرورية فى سلسلة التأدى من النظر العقلى الى اثبات الشرع .

ومن هذه الثغرات ما يؤدى اليه الالتزام العقلى لعلم الكلام من محظورات وضعنا يدنا على أنواع لها : منها ما ينشأ عن الالتزام بالمنهج العقلى من أقوال مبتدعة فى الدين . ومنها ما ينشأ عن الالتزام بالمذهب من تفرق يجر الى الدخول فى النار ، ومنها اعتبار المجتهد فى الاعتقاد مصيبا مهما يؤدى اليه اجتهاده . ومنها ما يؤدى اليه الترسل مع الفروض العقليه من وقوع فى الحيرة واضطراب فى العقيدة .

ثم بينت صعوبة مسلك المتكلمين ، واختصاصه بمستوى من الموهبة العقلية والتفرغ عن العمل لايتفق مع مستوى العمومية التى جاءت عليها الشريعة الإسلامية واستشهدت على هذه الصعوبة بنصوص من المعتزلة ، والأشاعرة على السواء .

ثم استشهدت على ذلك كله بالمواقف التى انتهى اليها بعض كبار زعماء المتكلمين فى أخريات حياتهم ، حيث استقر بهم المطاف على ان علم الكلام لم يؤدبهم الى اليقين الذى طلبوه ، ومن هؤلاء امام الحرمين والامام الغزالى والامام الرازى .

وأخيرا :

بينت أن البناء العقلى لعلم الكلام وقع فى دور أفقده مبرر وجوده كما وقع فى دور ثان أفقده مبرر وجوبه .

فقد أثبت فى الأول ان علم الكلام وقع فى دور مؤداه ان معرفة الله تتوقف على معرفة الله .

وأثبت فى الثانى أن علم الكلام وقع فى دور مؤداه أن معرفة وجوب النظر تتوقف على معرفة وجوب النظر .

وقد خلصت من هذا الباب الى ان اخلاص المذاهب الكلامية للقرآن الكريم ليس موضع شك .

لكنهم من ناحية المنهج مروا بمرحلتين :

مرحلة حداثة المنهج وبداياته ، وهذه لم يكن المنهج فيها قد اتضح وفى هذه المرحلة ذهب من ذهب الى الاعتصام بالتسليم للنص اعتصاما مطلقا . . . وذهب آخرون الى نصرة النص « بالرأى » ، ولم يسلم هذا الرأى من أن يكون مرتبطا بمواقف عملية أو علمية لا ترجع الى النص بطريق مباشر .

أما فى مرحلة نضج المذهب — فقد ذهب المعتزلة والأشاعرة خصوصا الى نصرة النص بالعقل . وهم من ثم وقعوا فى التضارب . أو وقعوا فى الاعتماد على الدليل العقلى اعتمادا تاما ، لثقتهم فى قدرة العقل على الوصول الى اليقين من ناحية ، ولاعتقادهم أن التسليم التام للنص تسليما منهجيا أوليا لا يصلح سندا قويا للعقيدة أمام التيارات المناوئة لها سواء جاءت هذه التيارات من داخل النفس المؤمنة ، أو من أعداء الدين العاملين على تقويضه .

وقد أثبت أن الثقة الكاملة فى قدرة العقل على اليقين ، لا أساس لها ، وأن العقل يصلح مدخلا لفهم الشرع ، ولا يصلح مرجعا للحكم عليه .

(٣)

أما قضية التسليم فقد تناولتها فى الباب الثالث لأثبت أن لها أصولا شرعية وأنه يمكن استخلاص منطق خاص بها يقوم على الضرورة العمليه والعقل العملى ، ويصلح سندا لها أمام الفكر الإنسانى بصفة عامة ، ولا يقتصر فى جدواه على المؤمنين بصفة خاصة .

وقد أثبت فى هذا الباب الثالث أن الضرورة العملية هى البداية .

وأثبت أن التجرد من الشك يكون عن طريقها . كما اثبت أن الاعتصام بالعقائد الدينية برغم زوابع العقل النظرى وشكوكه يكون عن طريقها أيضا .

بينت ذلك فى الفكر الإنسانى ، بين فلاسفة الشك ، وبين مفكرى المسيحية ، وبين المتكلمين فى الإسلام على السواء .

كما بينت أن المقام فى الإسلام وفى توجيهات الرسول هو مقام الاستمساك بالعمل ، والدعوة إلى العلم العملى ، بمفهوم يشمل كل ماله صلة بالعمل ، ومن ذلك الاعتقاديات التى لها صلة بالعمل ، كالعلم بالآخرة والعلم بعلم الله وشموله للصغيرة والكبيرة والعلم بعصمة الرسل وما إلى ذلك أما العلم بزيادة الصفة على الذات أو عدم زيادتها عليها ، والعلم بخلق القرآن أو قدمه ، والعلم بكيفية التوفيق بين ما يشعر به الإنسان من كونه مخيرا فى حالات من ناحية وعلم الله وقدرته وقضائه وقدره من ناحية أخرى كل هذا من العلوم التى لا صلة لها بالعمل ، وهى من العلوم النظرية التى اجملها الشارع ولم يدع إلى الاشتغال بها .

ثم بينت المعنى الدقيق لما أقصده بالضرورة العملية ، وكيف ترتقى هذه الضرورة إلى مستوى الإنسان بتوافقها مع قواه العقلية والوجدانية والحسية ، وكيف تتواضع — لتتوافق مع هذه القوى فلا تدعى إمكان الصعود إلى المعرفة المطلقة الشاملة اليقينية التى تستهدفها الفلسفة اليقينية .

وبينت أن وقوف الضرورة العملية عند حد الظن لا يطعن فى قيمتها ، كما انها من ناحية أخرى لا تقفل الطريق إلى اليقين .

وذهبت إلى أن المنهج الإسلامى يبدأ من الضرورة العملية ، وبينت

المعنى التطبيق لهذه الضرورة فى المنهج الإسلامى ، إذ تدفع هذه الضرورة الإنسان للتعرض لمعرفة الله .

وبينت أن التعرض لمعرفة الله يتم على مرحلتين :

مرحلة التعرض للانذار بعذاب الآخرة .

ومرحلة التعرض لعوامل تصديق الرسول .

وبينت فى القسم الخاص بالإنذار أنه تتمثل فيه الضرورة العملية بأقوى مظاهرها إذ نظرت إلى الانذار لا من حيث هو قضية من قضايا الإيمان ، فهذا يأتى دوره بعد ، ولكن من حيث هو البداية المنهجية . للدخول فى الإسلام .

وبينت أن الرسول ﷺ طرح هذا العامل — عامل الانذار — فى أول لحظة — من لحظات اعلانه للدعوة العامة ، دون أن يفتح موضوعات للمناقشة حول أى قضية من قضايا الإيمان .

وأوردت أدلة ذلك من القرآن الكريم ، والحديث الشريف ، والسيرة النبوية .

وبينت أن الإنذار كان واضحا قويا شديد التركيز على التخويف من عذاب منتظر يعم الناس والكائنات ولا ينجو منه إلا من يسلم نفسه لدين الله ، وهو الإسلام .

وبينت أن هذه الأولية التى احتلها الإنذار فى منهج الدعوة لم يكن مصدرها أن قضايا الإيمان الأخرى مسلمة لا إشكال فيها ، أو أن طبيعة البيئة العربية اقتضت ذلك ، إنما كان السبب نابعا من أن أولية الانذار هى التطبيق الواقعى لأولية الضرورة العمليه فى المنهج الإسلامى .

ولقد بينت استناد ، هذا المعنى إلى القرآن الكريم نفسه . . كما بينت استناده إلى ملاحظات أبداها كبار العلماء والمتكلمين ، وإلى مبادئ وضعها بعض فلاسفة الغرب .

وبينت أن قيام هذا الانذار على الضرورة العملية . . . ـ وهى لا ترتقى من حيث الحكم العقلى إلى أكثر من مستوى الظن ـ لا يطعن فى حجيتها الشرعية ، وبينت أدلة ذلك أيضا من القرآن الكريم ومن أقوال العلماء مثل الامام الغزالى وابن تيمية .

ثم بينت أن التعرض لعوامل تصديق الرسول بعد التعرض للانذار يدفع المتعرض للتسليم والنطق بالشهادتين ، وبينت أن تصديق الرسول له طرقه العادية التى لا يمكن التقليل من شأنها ـ بمنطق الضرورة العملية ـ وأن هذه الطرق أوسع دائرة وأكثر شمولا من المعجزة .

وبينت فى هذا الصدد الطريق الذى ارشد إليه القرآن لمعرفة صدق الرسول وبينت الطريق الذى سلكه كبار الصحابة رضى الله عنهم .

والطريق الذى سلكه هرقل .

ورأى الأئمة فى هذا الطريق : عند الإمام الغزالى وابن خلدون ،

كما اجريت موازنة . . . لهذا الطريق من حيث كل من الدلالتين : العقلية والعادية . . وبينت أن المتكلمين وإن كانوا يقدمون المعجزة كدليل قطعى على صدق الرسول إلا أنهم ينتهون من مناقشتهم للاحتمالات الواردة عليها إلى ما يقنعنا بأنها لا تخرج عن مستوى الدلالة العادية التى تدل بها الطرق الأخرى .

ثم انتقلت فى الفصل الثالث من هذا الباب إلى بيان تلقى المعرفة الآلهية .

وبينت أن المتعرض للدعوة بعد أن يتعرض للانذار فيدفعه الانذار ـ دون ابطاء أو تعويق طبقا لمنطق الانذار نفسه ـ إلى التعرض لعوامل تصديق الرسول يجد نفسه ملجأ إلى التسليم فينطق بالشهادتين كما طلبهما الاسلام ، فيصبح مسلما فيضع بذلك قدمه على أول الطريق طريق تلقى المعرفة الالهية من مصدرها الذى هو الله تعالى :

إلى موردها الذى هو الإنسان .

صاعدا بذلك : من الظن إلى اليقين .

وبينت فى مصدر المعرفة ، نظرية المعرفة كما يمكن أن نستنتجها من القرآن الكريم كما جاءت فى أول ما نزل منه فى قوله تعالى « اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الإنسان مالم يعلم كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى إن الى ربك الرجعى »

وبينت نظرية الهداية أيضا كما يمكن استخلاصها من سورة الفاتحة مبينا مصدر الهدى ، وأسباب افاضته ، وأسباب منعه ، وفائدته .

وتأيدت فى ذلك كله بآراء العلماء : كالإمام أبى حنيفة ، والشيخ الأشعرى والأشاعرة والمعتزلة عموما ، وبآراء من الفلسفة الغربية أيضا .

ثم بينت مكانة الرسول فى ايصال المعرفة الإلهية وبينت أن له فى ذلك المكانة الأساسية ، وتأيدت فى ذلك بالقرآن الكريم ، وبآراء العلماء ، كما بينت أن متابعة الرسول ليست من باب التقليد . ثم أوضحت أن تلقى المعرفة الالهية على النحو الذى ذكرته لا يعنى الالهام الصوفى الخاص . وأن أمر المعرفة فى ذلك يشبه امر الخلق والرزق : كله من الله ، وليس للانسان دور جوهرى فى شىء من ذلك .

ثم بينت مورد المعرفة وأنه الإنسان فى عمومه ، بمجموع قواه الثلاث : الارادية ، والعقلية والوجدانية .

وأوضحت المذاهب الفلسفية والنفسية التى تحلل هذه القوى وتبين مساهمتها فى العمليات النفسية بما فيها الإدراك والتعلم ، ورجحت عدم الانحياز إلى مذهب من المذاهب الذى يغلب بعض هذه القوى على بعض .

وبينت أن المنهج الإسلامى يتجه إلى هذه القوى جميعا ، ولا يتناقض مع شىء منها .

كما بينت أن المنهج الإسلامى لا يختص بطبقة من الناس تتميز بالموهبة العقلية والتفرغ للبحث ، وإنما هو عام للطبقات كلها ، وأنه ليس فى هذا المنهج مبرر للتفرقة بين العامة والخاصة ، أو بين الجمهور والعلماء من حيث الاستدلال على العقائد .

ثم أوضحت فى المدخل الارادى كيف أن المنهج الإسلامى يخاطب الإرادة — بالدعوة إلى التسليم .

وفى المدخل العقلى كيف يخاطب العقل بما يرضى تطلعه إلى البحث دون أن يقره على دعوى الاستقلال ، أو القدرة على الوصول إلى المعرفة الكاملة أو اليقينية ، وبينت فى هذا المدخل أنه يمكن فى ظله استمرار قيام علم الكلام بدوره فى مدافعة الخصوم ، أو قيامه بدوره فى تثبيت العقائد إذا قيدنا العقل بحدوده التى تلزمه بأن يقف من الشرع موقف التلقى لا موقف الحكم .

ثم بينت فى المدخل الوجدانى كيف أن اعتباره مدخلا للمعرفة الإلهية فى الإسلام لا يعنى اتخاذه حكما ، كما بينت أن المدخل الوجدانى لا يعنى الهوى المضل ، وإنما يعنى كونه وعاء للشعور بأنواعه المختلفة .

وأوضحت أن المنهج الإسلامى يتوجه إلى المدخل الوجدانى فى مسائل العقيدة المختلفة فى الإلهيات ، والنبوات والسمعيات وغيرها .

ثم بينت فى القسم الثالث من الفصل مدارج الوصول إلى اليقين حيث يبدأ تلقى المعرفة بالإسلام ويتوسط بالإيمان ، وينتهى إلى الإحسان وفى الإحسان يحصل اليقين .

ورجحت إمكان الإسلام فى البداية حيث يحدث التسليم بالإرادة الحرة دون اشتراط أن تهدأ خطرات القلب أو تخمد شكوكه ، وما دام المسلم قد أسلم نفسه لله فهو مدارج المنهج الإسلامى ينتقل فيه من بدايته إلى وسطه إلى غايته السعيدة ألا وهى اليقين .

وفى تقديرى أن النتائج الرئيسية لهذه الدراسة أربعة:

الأولى: أن علم الكلام — وبخاصة عند المعتزلة والأشاعرة ومن جرى جريهم — لم يكن يذهب إلى القرآن الكريم ليستدل به على العقائد الأساسية، وإنما يذهب إليه ليستشهد به على صحة ما يذهب إليه أولا بالعقل النظرى المستقل.

الثانية: أن ما استند إليه علم الكلام من أن العقل النظرى المستقل يمكنه أن يصل إلى اليقين غير صحيح، ومن هنا فإن هذا العقل ليس له أولوية على النص.

الثالثة: أن استناد علم الكلام إلى العقل النظرى المستقل فى أصول العقائد الأساسية أوقعه فى الدور الباطل الذى ظن أنه يهرب منه بهذا الاستناد.

وهذا يؤدى إلى فقدان البنيان العقلى لعلم الكلام لمبررات وجوده، ومبررات وجوبه على السواء.

الرابعة: أن مبدأ التسليم للنص تسليما مطلقا ابتداء ..... ليس قاصراً على المسلمين سلفا، وإنما هو موجه إلى الإنسان من حيث هو، وهذا ينفى عنه تهمة الوقوع فى الدور الباطل.

مستقبل علم الكلام على ضوء هذه الدراسة :

أرى أن هذه الدراسة تسهم فى تكوين الخطوط الأساسية لما ينبغى أن يكون عليه علم الكلام فى المستقبل، وهذه الخطوط فى تقديرى يلتقى عندها الاسلام والفكر الانسانى المعاصر فى حركته نحو المستقبل، وهى :

أولا : عدم المغالاة فى قدرة العقل . وإسقاط الفلسفة اليقينية، وإحلال البحث العلمى المنظم محلها .

ثانياً : تبسيط النظر فى العقيدة وتوحيد منهجه وجعله ملائما للمستويات الانسانية كلها .

ثالثاً : الاعتراف بالانسان فى مجموع قواه النفسية المختلفة إرادية وعقلية ووجدانية .

وتوجيه الاعتقاد إلى هذا المجموع .

رابعا : تمكين الانسان من الاعتقاد الذى يتجاوب مع النزعة العملية .

خامسا : البحث عن مصدر فوق الانسان ينقذ الانسان من الحيرة التى أنشبت أظفارها فى جميع الاتجاهات :

وهذا يتحقق بالرجوع المباشر إلى الأصول الشرعية للاعتقاد ، فى الكتاب والسنة ، والسيرة النبوية . وهذه الأمور جميعا تتمثل فى « منهج التسليم » باعتباره منهجا صالحا للانسان من حيث هو كذلك ، وهذا المنهج هو ما تزعم هذه الدراسة أنها قامت بإحيائه .

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

الحديث الشريف

الأخضرى

١ — متن السلم فى المنطق

مع شرح الإمام محمد بن الحسن البنانى ، وحاشيه للعلامة على قصارة .

الطبعة الأولى للمطبعة الأميرية بالقاهرة ١٣١٨ هـ

الأسفراييني

أبو المظفر الأسفراييني ت ٤٧١ .

٢ — التبصير فى الدين بتعليق الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثرى

طبع مطبعة الأنوار ١٩٤٠ م

الأسنوى

الامام جمال الدين الأسنوى ت ٧٧٢ هـ

٣ — نهاية السول

فى شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضى البيضاوى ت ٦٨٥هـ

المطبعة الأميرية ١٣١٧ هـ

الأشعرى

الامام أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى ت ٣٣٠ هـ)

٤ — اللمع فى الرد على أهل البدع والزيغ تحقيق د . حمودة غرابة .

نشر مكتبة الخانجى ، طبع مطبعة مصر عام ١٩٥٥ م ،

٥ — مقالات الاسلاميين .

بتحقيق فضيلة الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد

نشر مكتبة النهضة المصرية الطبعة الأولى لعام ١٩٥٠ م

٦ — الإبانة عن أصول الديانة ،

نسخة طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند بحيدر أباد

بمكتبة الأزهر . توحيد — رقم خاص ١٥٩٦ عام ١٢١٠٧ .

٧ — رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام

المطبعة الكاثوليكية ببيروت عام ١٩٥٧

ابن أمير

العلامة المحقق ابن أمير الحاج ت ٨٧٩ هـ

٨ — التقرير والتحبير شرح العلامة ابن أمير على تحرير الإمام الكمال

ابن الهمام ٨٦١هـ فى علم الأصول .

الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية المطبعة الأميريه ١٣١٧ هـ

الإيجى

الإمام القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجى

٩ — المواقف

بشرحه : للمحقق السيد الشريف على بن محمد الجرجانى ت ٨١٦

وحاشية : لعبد الحكيم السيالكوتى

وحاشية . للمولى حسن جلبى بن محمد شاة الفنارى

طبع بمطبعة السعادة بالقاهرة عام ١٣٢٥ هـ

الباقلانى

القاضى أبو بكر ابن الطيب الباقلانى ت عام ٤٠٣

١٠ — إعجاز القرآن

طبعة دار المعارف ١٩٦٣ م

١١ — الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به

طبع مؤسسة الخانجى الطبعة الثانية ١٩٦٣ م

١٢ — التمهيد :

طبع دار الفكر العربي بالقاهرة عام ١٩٤٧ م
بتحقيق الدكتور الخضيرى ، والدكتور أبى ريدة .

البخارى أبو عبد الله محمد بن أبى الحسن اسماعيل بن ابراهيم بن
الأحنف يزدزيه البخارى ت ٢٥٦ هـ

١٣ — صحيح البخارى :

البغدادى :

(عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى ت ٤٢٩ هـ)

١٤ — الفرق بين الفرق

بتحقيق فضيلة الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد
نشر مكتبة محمد على صبيح وأولاده .

البغوى (الإمام أبو محمد الحسين ابن مسعود البغوى الفراء)

١٥ — مصابيح السنة

جزءان طبع المطبعة الخيرية بمصر عام ١٣١٨ هـ

البهى (فضيلة الدكتور محمد البهى من كبار علماء الأزهر المحدثين)

١٦ — الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى .

جزءان الأول طبعة عام ١٩٤٨ والثانى طبعة عام ١٩٥١م

البياضى (كمال الدين أحمد بن حسام الدين حسن بن سنان يوسف
البياضى الرومى الحنفى المشهور ببياض زادة ت ١٠٩٨ هـ)

١٧ — إشارات المرام فى عبارات الإمام مع مقدمة للشيخ محمد زاهد
الكوثرى وتحقيق وتعليق الشيخ يوسف عبد الرازق طبع
وطبعة مصطفى الحلبى ، الطبعة الأولى عام ١٩٤٩ هـ

البيرونى (أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى ت ٤٤٠ هـ)

١٨ — تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة فى العقل أو مرذولة .

طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد — الدكن —
الهند — عام ١٩٥٨ .

التفتازانى :

العلامة سعد الدين التفتازانى .

١٩ — شرح المقاصد .
طبع أو لنشدر :

٢٠ — شرح العقائد النسفية . مع حواشيه للخيالى، والعصام، وعبد
الحكيم طبعة عام ١٩١٣ م بالقاهرة طبعة الكتبى .

ابن تيمية :

٢١ — منهاج السنة ط ١٣٢١ :

٢٢ — الأكليل فى المتشابه والتأويل .
ط صبيح ١٩٦٦ .

٢٣ — الإرادة والأمر .
ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ط صبيح ١٩٦٦ .

٢٤ — الفرقان بين الحق والباطل .
ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ط صبيح ١٩٦٩ م

٢٥ — درء تعارض العقل والنقل .
تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم مطبعة دار الكتب بالقاهرة
عام ١٩٧١ م والنسخة القديمة باسم (موافقة صريح المعقول
لصحيح المنقول .) على هامش منهاج السنة ط ١٣٢١ هـ

٢٦ — شرح العقيدة الأصفهانية طبع الاعتصام بالقاهرة ١٣٨٥ هـ
٢٧ — الرد على المنطقيين .
طبع بمباى ١١٦٨ هـ
٢٨ — نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان
(مختصر السيوطى)
طبعة السعادة بالقاهرة

الجاحظ : (هو عمرو بن بحر الجاحظ وكنيته أبو عثمان ت ٢٥٥ هـ)

٢٩ — الفصول المختارة — جمع الإمام عبد الله بن حسان .
على هامش الكامل للمبرد
طبع مطبعة التقدم بالقاهرة عام ١٣٢٣ .

عبد الجبار :

قاضى القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمذانى الأسد أبادى توفى ٤١٥ هـ

٣٠ — شرح الأصول الخمسة.
تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبى هاشم — تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان .
نشر مكتبة وهبة — الطبعة الأولى لعام ١٩٦٥ م
٣١ — المحيط بالتكليف — جمع الحسن بن أحمد
المجلد الأول تحقيق الأستاذ عمر السيد عزمى .
نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة طبع الشركة المصرية للطباعة حسن مدكور وأولاده .
٣٢ — التكليف :
الجزء الحادى عشر من المغنى ،

نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة طبع عيسى الحلبي

عام ١٩٦٥.

٣٣ — النظر والمعارف

الجزء الثاني عشر من المغني في أبواب التوحيد والعدل

تحقيق الدكتور / ابراهيم بيومي مدكور

نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر .

ابن الجوزي :

أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي القريشي ت ٥٩٧ هـ

٣٤ — تلبيس أبليس .

بتصحيح وتعليق محمد منير الدمشقي طبع إدارة الطباعة المنيرية

٣٥ — مناقب الإمام أحمد بن حنبل .

نشر محمد أمين الخانجي الكتبي مطبعة السعادة ١٣٤٩ هـ

الجويني :

إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله

ابن يوسف بن محمد ابن حيوية الجويني ت ٤٧٨ هـ

٣٦ — لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة .

بتحقيق د . فوقية حسين محمود طبع الدار القومية .

٣٧ — العقيدة النظامية .

نسخة بمكتبة الأزهر توحيد رقم خاص ٤٢٠٧ عام ٥٥١٨٥

٣٨ — الإرشاد إلى قواطع الأدلة .

تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى نشر الخانجي عام ١٩٥٠

٣٩ — الشامل فى أصول الدين.

تحقيق الدكتور على سامى النشار نشر منشأة المعارف بالإسكندرية عام ١٩٦٩ م

حب الله:

فضيلة الأستاذ الدكتور محمود حب الله .

٤٠ — الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية .

نشر عيسى الحلبى عام ١٩٤٨ م

حجازى:

فضيلة الأستاذ الدكتور عوض الله جاد حجازى .

٤١ — ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامى .

طبعة مجمع البحوث الإسلامية عام ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م

ابن حزم :

للإمام أبو محمد على بن حزم الأندلسى الظاهرى ت ٤٥٦

٤٢ — الفصل فى الملل والأهواء والنحل .

نشر مؤسسة الخانجى بمصر ومكتبة المثنى ببغداد .

أبو حنيفة : الإمام الأعظم النعمان بن ثابت ت ١٥٠ هـ

وله من العمر سبعون عاماً .

٤٣ — الفقه الأكبر :

نسخة بمكتبة الأزهر طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية فى الهند بحيدر آباد عام ١٣٢١ هـ وهى وفقا لتحقيق الشيخ الكوثرى . الفقه الأبسط رواية أبى مطيع ، وعليها شرح منسوب لأبى منصور الماتريدى وهو وفقاً للتحقيق المذكور

لأبي الليث السمرقندي المتوفى عام ٣٧٣ هـ

مع شرح لأبي المنتهى المغنيساوى .

٤٤ — العالم والمتعلم .

رواية أبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي ، توفى عام ٢٠٨ هـ

نسخة بمكتبة الأزهر — توحيد رقم خاص ٤٥٩٧ عام ٥٨٢٤ .

خان :

محمد بن على بن حسن بن على بن لطف الله الحسينى القنوجى المعروف

بصديق خان ت ١٣٠٧ هـ

٤٥ — أبجد العلوم نسخة فى ثلاثة أجزاء فى مجلد واحد طبع الهند

عام ١٢٩٦ هـ .

خفاجى :

فضيلة الدكتور عماد خفاجى سالم .

٤٦ — مناهج التفكير فى العقيدة الإسلامية .

بين النصيين والعقليين .

رسالة دكتوراه (طبع الاستنسل) مكتبة كلية أصول الدين .

ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمى ت ٧٨٤ هـ

٤٧ — المقدمة :

نشر المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة .

الخوارزمى :

جمال الدين أبى بكر الخوارزمى .

٤٨ — مفيد العلوم ومبيد الهموم .

نسخة بمكتبة الأزهر معارف عامة رقم خاص (١١٤٥) عام (١٦٦٢٥) .

لأبى الليث السمرقندى المتوفى عام ٣٧٣ هـ
مع شرح لأبى المنتهى المغنيساوى .

٤٤ — العالم والمتعلم .
رواية أبى مقاتل حفص بن مسلم السمرقندى ، توفى عام ٢٠٨ هـ
نسخة بمكتبة الأزهر — توحيد رقم خاص ٤٥٩٧ عام ٥٨٢٤ .

خان :

محمد بن على بن حسن بن على بن لطف الله الحسينى القنوجى المعروف بصديق خان ت ١٣٠٧ هـ

٤٥ — أبجد العلوم نسخة فى ثلاثة أجزاء فى مجلد واحد طبع الهند عام ١٢٩٦ هـ .

خفاجى :

فضيلة الدكتور عماد خفاجى سالم .

٤٦ — مناهج التفكير فى العقيدة الإسلامية .
بين النصيين والعقليين .
رسالة دكتوراه (طبع الاستنسل) مكتبة كلية أصول الدين .

ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمى ت ٧٨٤ هـ

٤٧ — المقدمة :
نشر المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة .

الخوارزمى :

جمال الدين أبى بكر الخوارزمى .

٤٨ — مفيد العلوم ومبيد الهموم .
نسخة بمكتبة الأزهر معارف عامة رقم خاص (١١٤٥) عام (١٦٦٢٥)

ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة الطبعة الرابعة عام ١٩٥٧ م

ديكارت :

رينيه ديكارت ١٥٩٦ — ١٦٥٠ م فيلسوف فرنسى .

٥٩ — التأويلات فى الفلسفة الأولى .

لديكارت ترجمة الدكتور عثمان أمين نشر مكتبة القاهرة الحديثة عام ١٩٦٥ .

الرازى :

أبو الفضائل أحمد بن المظفر بن المختار المعروف بالرازى من رجال القرن السابع الهجرى .

٥٧ — حجج القرآن لجميع أهل الملل والأديان .

نسخة طبع مطبعة الموسوعات بباب الخلق عام ١٣٢٠ هـ موجودة بمكتبة الأزهر توحيد ٢٠٠ خاص ٢٢٣٠٦ عام

الرازى :

الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازى ت ٦٠٥ هـ

٥٨ — اعتقادات فرق المسلمين والمشركين .

نشر مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٣٨ م

٥٩ — مناقب الإمام الشافعى .

نسخة بمكتبة الأزهر تاريخ رقم خاص ٣٩٣٦ عام (١٦٢٧١)

٦٠ — المطالب العالية .

تحقيق الدكتور مصطفى عمران .

رسالة دكتوراه (طبع استنسل) مكتبة كلية أصول الدين .

٦١ — أساس التقديس :

طبع مطبعة كردستان العلمية بمصر عام ١٣٢٨ هـ

٦٢ — محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين

مذيل بتلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي وحاشيته .

ومعالم أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي بالمطبعة الحسنية

١٣٢٣هـ .

٦٣ — مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير طبعة عام ١٣٠٨ هـ

بالمطبعة العامرة الشرفية .

ابن رشد :

العلامة أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد

ت ٥٩٥ هـ .

٦٤ — مناهج الأدلة في عقائد الملة.

تقديم وتحقيق د . محمود قاسم الطبعة الثانية ١٩٦٤ .

زادة :

خوجة زادة ت ٨٩٣ هـ .

٦٥ — تهافت الفلاسفة ، على هامش تهافت الفلاسفة للغزالي ، وتهافت

التهافت لابن رشد طبعة المطبعة الخيرية عام ١٣١٩ هـ

الزركشي :

الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي . (ت ٧٩٤ هـ)

٦٦ — البرهان في علوم القرآن بتحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل ابراهيم

أربعة أجزاء - الطبعة الأولى عام ١٣٧٦ هـ طبع عيسى البابي

الحلبي.

الزمخشري الإمام أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي ت ٥٢٨ هـ .

٦٧ ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل
طبع المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق ١٣١٨ هـ

زيدان محمود زيدان :

٦٨ ـ وليم جيمس طبع دار المعارف عام ١٩٥٨ .

ابن سينا .

أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا ٤٢٨ هـ

٦٩ ـ الإشارات والتنبيهات .
بشرح الطوسي .
وتحقيق الدكتور سليمان دنيا طبعة دار المعارف عام ١٩٥٨ م

السيوطي :

الإمام جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي ت ٩١١ هـ

٧٠ ـ الجامع الصغير .
طبع المطبعة الخيرية عام ١٣٢١ هـ

٧١ ـ صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام .
تعليق ونشر الدكتور علي سامي النشار .
الطبعة الأولى مطبعة السعادة بالقاهرة .

الشاطبي :

الإمام ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي أبو اسحاق الشهير بالشاطبي ت ٧٩٠ هـ

٧٢ ـ الاعتصام :
طبعة مطبعة المنار بمصر عام ١٣٣٢ هـ

الشافعي :

الإمام محمد بن ادريس الشافعي ت ٢٠٤
٧٣ — الرسالة
تحقيق أحمد شاكر
الطبعة الأولى ١٩٤٠ م مطبعة الحلبي

الشامي

الامام محمد بن يوسف الصالحي الشامي المتوفى ٩٤٢ هـ
٧٤ — سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد
الجزء الثاني
تحقيق الدكتور مصطفى عبد الواحد نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية لسنة ١٩٧٤ م

الشهرستاني

الامام أبو الفتح محمد عبدالكريم الشهرستاني ت(٥٣٧ م وقيل ٥٣٩هـ وقيل ٥٤٩ هـ
٧٥ — الملل والنحل
بتحقيق فضيلة الدكتور محمد بن فتح الله بدران
جزءان : نشر مكتبة الانجلو المصرية عام ١٩٥٦ م
٧٦ — نهاية الاقدام في علم الكلام
نشر مكتبة المثنى ببغداد

الطحاوي

حجة الاسلام أبو جعفر أحمد بن سلامة الطحاوي المتوفى عام ٣٢١ هـ
٧٧ — بيان السنة والجماعة
طبع المطبعة الكريمية ببلدة قزان عام ١٣٢٠ هـ

الطويل

الدكتور توفيق الطويل

٧٨ — أسس الفلسفة

طبعة مطبعة النهضة المصرية ١٩٥٨

فضيلة الامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر

٧٩ — التفكير الفلسفى فى الاسلام

الطبعة الثالثة عام ١٩٦٨ م

٨٠ — الاسلام والعقل

نشر دار الكتب الحديثة ، مطبعة مخيمر

٨١ — دلائل النبوة ومعجزات الرسول

نشر دار الانسان عام ١٩٧٤

فضيلة الامام الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق أستاذ الفلسفة الاسلامية وشيخ الأزهر عام ١٩٤٦ م

٨٢ — التمهيد فى تاريخ الفلسفة الاسلامية

الطبعة الثانية عام ١٩٥٩ م

ابن عساكر (على بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين المعروف بابن عساكر الدمشقى الملقب ثقة الدين ت ٥٧١ ﻫ)

٨٣ — تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الامام أبى الحسن الأشعرى

مقدمة للشيخ محمد زاهد الكوثرى نشر القدسى بدمشق عام ١٣٤٧ ﻫ

غرابة

فضيلة الدكتور حمودة غرابة

٨٤ — الأشعرى

نشر مكتبة الخانجى بمصر عام ١٩٥٣

٨٥ — ابن سينا بين الدين والفلسفة
طبعة مجمع البحوث الاسلامية

الغزالى (الامام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالى توفى ٥٠٥ هـ)

٨٦ — إحياء علوم الدين — الجزء الأول طبع المطبعة اليمنية لأصحابها مصطفى البابى الحلبي وأخوته

٨٧ — الجام العوام عن علم الكلام - ضمن مجموعة من رسائل الامام الغزالى نشر مكتبة الجندى، طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة.

٨٨ — المنقذ من الضلال
بتعليق الدكتور عبد الحليم محمود
الطبعة السابعة ١٩٧٢ م ١٣٩٢ هـ

٨٩ — الاقتصاد فى الاعتقاد
طبع المطبعة الأدبية بالقاهرة الطبعة الأولى

٩٠ — ميزان العمل
بتحقيق الدكتور سليمان دنيا طبعة دار المعارف عام ١٩٦٤

٩١ — تهافت الفلاسفة
تحقيق الدكتور سليمان دنيا طبعة دار المعارف الثانية

٩٢ — معارج القدس، طبعة مطبعة الاستقامة، نشر المكتبة التجارية الكبرى

ابن قتيبة

أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى ت ٢٧٦ هـ

٩٣ — الاختلاف فى اللفظ
طبع مطبعة السعادة عام ١٣٤٩ هـ

٩٤ — تأويل مختلف الحديث
نشر مكتبة الكلية الأزهرية بالقاهرة

ابن قيم الجوزية

أبو عبد الله محمد بن أبى بكر بن أيوب الزرعى المعروف بابن قيم الجوزية الدمشقى ت ٧٥١ هـ

٩٥ — الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة
جزءان
نشر المكتبة السلفية بمكة المكرمة ١٣٤٨ هـ

٩٦ — زاد المعاد طبعة الحلبى ١٩٥٠ م

٩٧ — اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية
طبع إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة ١٣٥١ هـ

كانت

عما نويل كانت ، فيلسوف ألمانى ١٧٢٤ ، ١٨٠٤ م

٩٨ — مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما
ترجمة الدكتورة نازلى اسماعيل حسين ، والدكتور عبد الرحمن بدوى
نشر دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م

كرم (يوسف كرم)

٩٩ — تاريخ الفلسفة الحديثة
نشر دار المعارف بمصر عام ١٩٥٧

١٠٠ — تاريخ الفلسفة اليونانية
الطبعة الرابعة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٥٨ م

كولبة

١٠١ ـ ازفلد كولبة

المدخل إلى الفلسفة

ترجمة وتعليق الدكتور أبو العلا عفيفى

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٤٢

كولينز

جيمس كولينز

١٠٢ ـ الله فى الفلسفة الحديثة

ترجمة فؤاد كامل نشر مؤسسة فرانكلين عام ١٩٧٣

ابن المرتضى (محمد بن ابراهيم بن على ابن المرتضى المعروف بابن الوزير ت ٨٤٠ هـ

١٠٣ ـ ايثار الحق على الخلق فى رد الخلافات إلى المذهب الحق

طبعة مطبعة الآداب والمؤيد بالقاهرة عام ١٣١٨

١٠٤ ـ البرهان القاطع

طبعة القاهرة ١٣٤٩ هـ

مسلم

الامام أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيرى النيسابورى ت ٢٦١ هـ

١٠٥ ـ صحيح مسلم

النسفى

الامام رئيس أهل السنة والجماعة سيف الحق والدين أبو المعين النسفى المتوفى عام ٥٠٨ هـ

١٠٦ — بحر الكلام فى علم التوحيد طبع مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة عام ١٣٢٩ هـ

المقدسى : أبو زيد أحمد بن سهل البلخى وهو المطهر بن طاهر المقدسى من رجال القرن الرابع .

١٠٧ — البدء والتاريخ

نسخة من ستة أجزاء ، نشرة كلمان هوار ، مكتبة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجى بمصر .

الملطى : الامام الفقيه المحدث الثقة أبو الحسن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطى الشافعى ت ٣٧٧ هـ

١٠٨ — التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع

بتحقيق ومقدمة الشيخ محمد زاهد الكوثرى مطبعة محمد أمين الخانجى نشر عام ١٩٤٩ م

موسى : فضيلة الدكتور محمد يوسف موسى

١٠٩ — القرآن والفلسفة طبعة دار المعارف عام ١٩٥٨

هيوم : ديفيد هيوم ، فيلسوف انجليزى ١٧١١ - ١٧٧٦ م

١١٠ — محاورات فى الدين الطبيعى

ترجمة د . محمد فتحى الشنيطى مع تصدير للدكتور عثمان أمين نشر مكتبة القاهرة الحديثة الطبعة الأولى عام ١٩٥٦

الواحدى

أبو الحسن على بن أحمد بن محمد بن على ابن متويه المعروف بالواحدى النيسابورى ت ٤٦٨ هـ

١١١ — أسباب النزول

نسخة بمكتبة الأزهر تحت رقم ١٥٦ خاص ، ١٣٦٨ عام طبع عام ١٣١٥ هـ

يحيي هاشم حسن فرغل

١١٢ — نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية فى الاسلام

طبعة مجمع البحوث الاسلاميه ١٩٧٢ م

١١٣ — عوامل وأهداف نشأة علم الكلام فى الاسلام

طبع مجمع البحوث الاسلامية عام ١٩٧٢

تم بعون الله وحمده

وختاما .

فإنى لأتوجه إلى الله سبحانه وتعالى بالحمد والثناء على ما وفقنى إليه ، وأعاننى عليه .

فهو وحده المحمود المستعان .

وهو وحده الهادى إلى صراط مستقيم .

وأرجو منه سبحانه وتعالى أن يهدينى إلى إخلاص النية له .

وأن يتقبل عملى هذا مخلصاً لوجهه الكريم .

وأن يكفر به من سيئاتى .

إنه نعم المولى ونعم المجيب .

يحيى هاشم

القاهرة ٧ جمادى الآخرة ١٣٩٨

١٤ مايـــــو ١٩٧٨

كتب للمؤلف

صدر المؤلف :

١ ــ الكتاب الأول من جوانب التفكير فى العقيدة الإسلامية ــ بعنوان : نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية .

٢ ــ الكتاب الثانى من جوانب التفكير فى العقيدة الاسلامية بعنوان : عوامل وأهداف نشأة علم الكلام فى الإسلام .

الطبعة الأولى عام ١٩٧١

٣ ــ معالم شخصية المسلم « التكوين الأساسى »

تعريف بالمؤلف

١ — ولد بالقاهرة فى ٤ فبراير ١٩٣٣ ، فى أسرة ترجع فى أصلها إلى قرية بنى عديات ، من صعيد مصر .

وكان والده الشيخ حسن محمد فرغل أستاذاً لعلم الكلام والمنطق بكلية أصول الدين بالأزهر .

٢ — حصل على الشهادة العالية من كلية أصول الدين عام ١٩٥٨ .

٣ — حصل على إجازة تخصص التدريس من الأزهر عام ١٩٥٩ .

٤ — عمل مدرساً للتوحيد والتفسير ، والحديث بمعاهد الأزهر إبتداء من عام ١٩٥٩ .

٥ — انتدب للعمل بمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر فى عام ١٩٦٤

٦ — عمل مديراً للسكرتارية الفنية بمجمع البحوث الإسلاميه فى الفترة من ١٩٦٩ إلى ١٩٧١م

٧ — حصل على الماجستير فى العقيدة والفلسفة فى عام ١٩٧٠ .

٨ — عين مدرساً مساعداً بكلية أصول الدين فى قسم العقيدة والفلسفة عام ١٩٧١

٩ — حصل على الدكتوراه فى عام ١٩٧٦ ثم عين مدرسا للعقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر .

١٠ — أنتدب مديراً لمكتب فضيلة الإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر فى الفترة من فبراير ١٩١٧٤ إلى ١٩٧٥ .

١١ — انتدب مستشاراً خاصاً لفضيلة الإمام الأكبر لشئون مجمع البحوث الإسلاميه فى ١٩٧٥ .

١٢ — انتدب مديرا عاما لمكتب شيخ الأزهر فى عام ١٩٧٧ .

١٣ — نقل مدرسا للعقيدة والفلسفة بكلية الدعوة الاسلامية عام ١٩٧٧

١٤ — دعى استاذا زائرا لجامعة أم درمان الاسلامية لمدة شهر فى ديسمبر ١٩٧٧

فهرس الكتاب

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الفصل الرابع

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الفصل الثانى

القسم الأول

القسم الثانى

الصفحة

القسم الثالث

القسم الرابع

صدوع فى البناء العقلى لعلم الكلام

القسم الخامس

القسم السادس

القسم السابع

الصفحة

الصفحة

الصفحة

القسم الثانى

تصويب الأخطاء المطبعية

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٢	١٨	بالايمان	بالإيقان
١٦	٦	راها فيه	أراه فيها
١٨	٦	المعارك	المعارف
٥٤	١	عند	عنه
٥٥	٥	المتكلمون	المتكلمين
٦١	١٣	وغيرها	وغيره
٧٠	٢٠	دليلة	كليلة
٧٠	الهامش	أبى المقنع	ابن المقفع
٧١	٩	المعانى	المعاش
٧٤	٢	للاستدلال	لا الاستدلال
٧٦	٩	وتقريعه	وتقريعه لهم
٨٣	١	القرآن	بالقرآن
٨٣	١٥	مدى	مدعى
٨٨	٧	درن	دون
٩٦	٢٤	من زمن	إلى زمن
٩٨	٥	الأماكن	الإمكان
١٠٤	١٦	إنما	أنما
١٠٤	٢١	٣٥	٥١ ، ٥٧
١٠٧	١٧	وأجزاءوه	وإجراؤه
١٠٩	٢٢	العبادة	العباد
١٤٣	١٠	عالميين	عالمين
١٠٦	هامش ٥	ومن المعلوم الخ	تلحق بالهامش رقم ٤

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٦٣	١٦	المشكلة	المشكاة
١٧١	١٩	وجود	وجد
١٧٢	١٨	النوعى	اللمى
١٧٥	٨	بالحسى	بالحس
١٧٧	٧	الهيئة	ألوهيته
١٩٩	٣	متعلق	متعلقا
٢١٢	٩	وتعلقهما	وتعقلهما
٢١٢	١٠	العقل	التعقل
٢١٣	٢	مرجع	مرجح
٢٣٥	١٣	المتوحة	المتوجه
٢٣٥	١٩	التى	التى هى
٢٣٦	٥	العلولم	العلوم
٢٣٨	٩	الماهية	(الماهية)
٢٣٩	الهامش ١	يستبدل به الهامش ١ فى ص ٢٤٠	
٢٤٠	١٣	بالصفة	بالسفه
٢٤٠	الهامش ١	يستبدل به الهامش ١ فى ص ٢٩٠	
٢٤٤	هامش ١	فى الاقتصاد	فى الاعتقاد
٢٤٩	٢٣	لمتكلم	لتكلم
٢٦٤	١٦	معرفته	معرفة
٢٦٨	١٥	دفعة	دفعه
٢٧٢	١٦	لانقول	لأنا نقول
٢٧٣	١٨	السميع	السمع
٢٧٩	١٣	سليا	سليمان
٢٨٣	١٣	حال	خال
٢٩١	٧	عنه	عن

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٣٠٢	١٥	القوة	القوى
٣٢٧	٢٠	تلونه	تلوته
٣٣٦	١٨	أفكارهم	إنكارها
٣٤٣	٩	مسخو ون	مسحورون
٣٥٧	١٣	فيا	فيا
٣٨٣	١٧	مراؤه	مرامه
٣٨٤	٧	الحق	الخلق
٣٨٨	١٣	فجعلنا	فجعلناه
٤٠٠	١٣ ، ٢١	المقدام	المقداد
٤١١	١٤	الغربية	الغريبة
٤١٤	٧	موعلا	موئلا
٤٢٨	٢٣	فهو	فهو في
٤٣١	١٧	الأسعرى	الأشعرى

ايداع رقم ٣٤٤٤ / ١٩٧٨



هذا الكتاب

إذا كان علم الكلام القديم - وهو الذي يهدف لإثبات العقائد الإسلامية والدفاع عنها - قد تعرض للنقد الشديد من علماء الإسلام لما نتج عنه من ترويج للشبه وبعد عن منهج السلف وإثارة للجدل ..

فإن الجديد الذي جاء به المؤلف في هذا الكتاب هو ما أوضحه من انهيار البناء العقلي الذي تقوم عليه نظرية المعرفة عند المتكلمين .

وأضاف المؤلف إلى ذلك تقديم المعالم الجديدة لعلم الكلام الجديد ، وهي - وفقا لما ذهب إليه - تقوم على ما يسميه "الضرورة العملية" ويستنبط هذه الضرورة من منهج الرسول صلى الله عليه وسلم ، والمؤلف يكشف في هذه المعالم عن أصالة المنهج الإسلامي ، والتقائه مع روح الفكر العالمي المعاصر في الوقت نفسه .

والكتاب على كل حال يمثل تحديا لاستمرار علم الكلام في صورته التقليدية ، ومحاولة لوضع معالم الطريق إلى علم الكلام الجديد .